THOMAS VON AQUIN



MISCELLANEA MEDIAEVALIA

VERÖFFENTLICHUNGEN DES THOMAS-INSTITUTS
DER UNIVERSITÄT ZU KÖLN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

BAND 19

THOMAS VON AQUIN

WERK UND WIRKUNG
IM LICHT NEUERER FORSCHUNGEN

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
1988

THOMAS VON AQUIN

WERK UND WIRKUNG
IM LICHT NEUERER FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON ALBERT ZIMMERMANN

FÜR DEN DRUCK BESORGT VON CLEMENS KOPP

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Thomas von Aquin: Werk u. Wirkung im Licht neuerer Forschungen / hrsg. von Albert Zimmermann. – Berlin ; New York : de Gruyter, 1988
(Miscellanea mediaevalia ; Bd. 19)
ISBN 3-11-011179-9
NE: Zimmermann, Albert [Hrsg.]; GT

Printed in Germany
Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, 1000 Berlin 30
Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, Berlin

ZUM ANDENKEN AN

INGRID ZIMMERMANN

†19. 12. 86

VORWORT

Das Thomas-Institut der Universität zu Köln veranstaltete vom 16. bis 19. September 1986 die fünfundzwanzigste Kölner Mediävistentagung. Ein Jubiläum also, wenn auch ein bescheidenes, das die im Institut Tätigen zum Anlaß nahmen, dem interdisziplinären Treffen diesmal das Rahmenthema „Thomas von Aquin — sein Leben, sein Werk und seine Zeit in der neuesten Forschung“ zu geben. Referate und Diskussionen sollten an den großen Gelehrten und Denker des 13. Jahrhunderts erinnern, dessen Namen das Institut trägt.

Im Jahre 1974, sieben Jahrhunderte nach seinem Tod, wurde in aller Welt des Thomas von Aquin gedacht. Aus den vielen Kongressen und Kolloquien erwuchsen zahlreiche Veröffentlichungen über ihn und über sein Werk. Seitdem ist die Thomas-Forschung jedoch nicht zum Stillstand gekommen. Manche Fragen, die sein Leben, seine Schriften, seine Gedanken und deren Wirkung betreffen, sind noch offen, und das wissenschaftliche Erbe, das er hinterlassen hat, ist noch lange nicht ausgeschöpft.

Der vorliegende Band 19 der Miscellanea Mediaevalia mit den Beiträgen der Kölner Tagung läßt erkennen, wie die Arbeiten über Thomas im letzten Jahrzehnt fortgeführt wurden. Nach wie vor wird über seine theologischen und philosophischen Lehren nachgedacht, manches wird unter neuen Gesichtspunkten betrachtet und erhellt. Auch wird die Aufmerksamkeit auf bisher wenig beachtete Texte und Lehrstücke und auf die Ergebnisse der literarhistorischen und wirkungsgeschichtlichen Forschung gelenkt. Der Band stellt somit einen Bericht aus einer Abteilung in der Werkstatt der Mittelalterforschung dar, und er sollte nicht nur Einblicke geben, sondern auch zu weiteren Untersuchungen anregen.

Der Rektor der Universität zu Köln, der die Teilnehmer empfing, die Universitäts-Dienststellen, vor allem die Universitäts- und Stadtbibliothek, verpflichteten uns durch ihre Hilfe vor und während der Tagung.

Dem Erzbischof von Köln, Josef Kardinal Höffner, gilt der Dank für einen Empfang, bei dem er die Bedeutung der historischen und systematischen Forschung über Thomas von Aquin betonte und zur Fortsetzung dieser Arbeiten ermunterte.

Vorbereitung und Organisation der 25. Kölner Mediaevistentagung sowie die Drucklegung dieses Bandes lagen in den Händen von Herrn Dr. Clemens Kopp MA, der von den übrigen Mitarbeitern des Instituts, besonders von Herrn Bernhard Sylla, tatkräftig unterstützt wurde. Das

Register erstellte wieder Herr Hermann Hastenteufel MA. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft und der Minister für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen gaben die notwendige finanzielle Hilfe. Der Verlag de Gruyter stattete den nun veröffentlichten Band in der bewährten Weise aus. Ihnen allen sei von Herzen gedankt.

Köln, im September 1987 Albert Zimmermann

INHALTSVERZEICHNIS

MENSCHWERDUNG DES WORTES UND MENSCHLICHES VERLANGEN NACH WAHRHEIT. EIN VERSUCH, DIE GRUNDLEGENDE DENK- UND GLAUBENSERFAHRUNG DES THOMAS VON AQUIN ZU ERSCHLIESSEN

von Paulus Engelhardt (Bottrop-Münster)

Dieser Beitrag bietet keine neuen Forschungsergebnisse. Er ist vielmehr ein Versuch, Leseerfahrungen aufzuschlüsseln, um Grunderfahrungen des Thomas zu entdecken.

Es geht also

1. um Erfahrungen, genauer: um innere Erfahrungen. Im Wortfeld *experiri*[1] zeichnen sich besonders ab: Erfahrungen des Ineinanderspiels von Verstand und sinnlichen Bildern (S. th. I 84, 7[2]), die Bereiche von Liebe und Leidenschaft (besonders Sexualität), das Beziehungsfeld des Leidens (Schwäche, Barmherzigkeit)! Jemand kann erfahren (*expertus*) in göttlichen und menschlichen Dingen sein.

Zwei miteinander verwandte Texte (um 1264) zeigen in bei Thomas selten auftretender Intensität affektive Erfahrungen auf einem Denk- und Glaubensweg an. Es geht um die Konvenienz des Leidens Christi (RF 7 n. 994) und der Inkarnation (CG IV 54). Beide Texte greifen auf das paradoxe Pauluswort zurück: *Quod stultum est Dei, sapientius est (omnibus) hominibus* (1 Kor 1, 25). Da Thomas in RF wahrscheinlich auf die bereits vollständig vorliegende CG zurückverweist (994, 1027), bezieht sich das frühere Zeugnis staunender Meditation auf die Angemessenheit der Inkarnation, das etwas spätere auf die Angemessenheit von Leiden und Tod Christi. In beiden Texten ist von sorgfältiger und frommer Betrachtung, von der Tiefe der Weisheit und von unabschließbarer Erschließung die Rede. Im zweiten Text wird das Pauluswort in seinem ursprünglichen Kontext von Kreuzesweisheit gelesen und als Wahrheitserfahrung (*experiri ... verum esse*) mitgeteilt.

Die Entsprechung beider Texte erschwert es, einen Fundierungszusammenhang zwischen den Glaubenserfahrungen von Inkarnation und Kreuz zu entdecken. Doch suchen wir einen solchen, wenn wir von

2. grundlegender Erfahrung sprechen.

[1] Vgl. Index thomisticus Sect. II, Vol. 8, 31081.

[2] Vgl. K. Rahner, Geist in Welt 1939/1957, 1. Teil.

Die Schwierigkeit nimmt einen grundsätzlichen Charakter an, da es nicht um Fundierungszusammenhänge von Argumentationsketten, sondern um existentielle Erfahrungen geht. Ihr Fundierungszusammenhang besteht nicht in subjektiver Zufälligkeit, sondern in sachlich begründeter Einwurzelung. Diese Einwurzelung der ‚Sache' ist wiederum vom *modus recipientis* (vgl. S. th. I 75, 5 c; 79, 6 c; 84, 1 c; 89, 4 c) abhängig.

Diese wechselseitige Abhängigkeit von ‚Sache' und Erfahrungssubjekt ist verschieden gewichtet, je nachdem es sich um eine

3. Denk- oder Glaubenserfahrung handelt. Zwar läßt sich der Unterschied nicht im neuzeitlichen Sinne als ‚objektiv begründet' und ‚subjektiv begründet' kennzeichnen; denn Thomas geht in der Erkenntnisanalyse von einer ursprünglichen Einheit von Vernunftgrund (*intellectus agens*)[3] und Seiend-sein (*ens*), in der Glaubensanalyse von der Zusammengehörigkeit äußerer Verkündigung und inneren Lichtes (vgl. S. th. II–II 7, 1) aus. Aber das zustimmende Urteil ist im Denken durch die Gegenwart des Gegenstandes, im Glauben durch den von der Gnade bewegten Willen begründet (vgl. II–II 2, 1. 2. 9; 4, 2).

Unsere beiden Ausgangstexte – als Konvenienztexte vom Schulthomismus vernachlässigt – verbinden in besonderer Weise Denk- und Glaubenserfahrung. Die in ihnen aus Erfahrung ausgesprochene Konvenienz (von Inkarnation und Kreuz) bedeutet erkennbaren Sinnzusammenhang, Aufleuchten göttlicher Weisheit, die besonders geeignete Wege dem (Heils-)Ziel zuordnet.

Existentiell-existentialer Zusammenhang von Inkarnation und Kreuz

Der existentiell erfahrene Fundierungszusammenhang von Inkarnation und Kreuz läßt sich aus dem Vergleich der beiden Texte nur indirekt erheben. In RF behandelt Thomas die Inkarnation nur als Bedingung für das von den Moslems als unsinnig verhöhnte Erlösungsleiden. Trotzdem verweilt er lange und mit innerer Anteilnahme am Inkarnationsgeheimnis. Ausdrücklich aber muß der Sinn des Kreuzes gegen die heidnische Rede von der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1, 23. 25) ans Licht gestellt werden. Gegenüber der apologetischen Gedankenführung in RF verweilt Thomas in der weisheitlichen Darstellung der CG[4] lange (IV 27–55) beim Inkarna-

[3] Vgl. a. a. O., 2. Teil, 3. Kp., § 4; P. Engelhardt, Des Thomas von Aquin Fragen nach dem Wesen der Wahrheit. In: F. Pöggeler (Hg.), Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth. Freiburg–Basel–Wien 1964, 145–175; hier 148.

[4] Zum Charakter der CG vgl. P. Engelhardt, „Summa contra gentiles" des Thomas von Aquin. In: W. Sandfuchs (Hg.), Bücher der Entscheidung. Würzburg 1964, 42–54, bes. 45 f.

tionsgeheimnis. Das Konvenienzkapitel (54) ist keine Problemeinführung wie in der theologischen Summe (III 1), sondern krönender Aufweis der Weisheit dieses Heilsgeschehens — zudem befreit von der Argumentation im engeren Sinne, die es umrahmt (CG IV 53 und 55).

In der Übersicht über das IV. Buch (IV 1 n. 3349) setzt Thomas die Inkarnation als entscheidendes über-vernünftiges Werk Gottes in Entsprechung zum verstehbaren Schöpfungswerk (Buch II).

Das Geheimnis der Inkarnation ist das Werk Gottes, das am meisten die Vernunft übersteigt und auf das folglich alle anderen Wunderwerke hingeordnet sind. So beruht unser Glaubensbekenntnis auf dem Zeugnis des Johannesprologs und des Philipperhymnus (IV 27). Nach bibeltheologischen Auseinandersetzungen mit den christologischen Irrlehren der alten Kirche (IV 28—36) und des Mittelalters (37 f.), einer systematischen Darstellung der katholischen Lehre (39—49) und einem die Konvenienzbetrachtung vorbereitenden Exkurs über die Erbsünde (50—52) findet die Abhandlung in den Konvenienzkapiteln (53—55) ihren Höhepunkt.

Von den Argumenten gegen die Konvenienz der Inkarnation (53) hebt sich das neu ansetzende „*si quis autem* ..." (54) ab, das den erfahrungsgesättigten Einführungstext einleitet.

Inkarnation und natürliches Verlangen (desiderium naturale)

Das erste Konvenienzargument führt den Menschen als nach Glück(seligkeit) strebendes Wesen ein. Mit Hinweis auf das Ergebnis des Durchganges (*via inductionis*: III 37 n. 2160; III 48 n. 2246) durch die Ziele menschlichen Glücksverlangens und die sich ihm bietenden Erfüllungsangebote faßt Thomas nun zusammen: *beatitudo hominis in immediata Dei visione consistit.* Daß der Mensch nicht hinter diesem Lebensziel zurückbleiben kann, falls er volle Lebenserfüllung gewinnen soll, ist das letzte Wort der Philosophie in diesem Durchgang. Dieses letzte Wort taucht in unserem Konvenienzargument als Geschick dessen auf, der diese Gottvereinigung wegen des unendlichen Abstandes der Naturen (der göttlichen und der menschlichen) für unmöglich hält: „er ist von der *Verzweiflung* niedergehalten." Diese Verzweiflung stellte sich im III. Buch (48 — vielleicht angeregt durch den zweiten Teil des „Romans der Rose"[5]) als *angustia* — Angst, Bedrängnis — dar.

Im Autograph versuchte sich Thomas noch zu vergewissern, ob Aristoteles nicht doch, wie ein griechischer Kommentator es auslegt, eine ewige Teilnahme am Göttlichen erwartete. In der Durcharbeitung strich er aber

[5] Vgl. CG, ed. Pera—Marc—Caramello. Vol. III. Turin—Rom 1961, p. $65^3 + 40^1$.

diese Überlegung und begnügte sich mit der schmerzlichen Interpretation, daß Aristoteles klarer als seine arabischen Interpreten das Glück nur in diesem Leben zu bestimmen suchte.

Der Grund dieser Verzweiflung scheint das Fehlen der nur dem Glaubenden möglichen *Hoffnung* zu sein. Der Hoffnung gebende Glaube, der auch die auf die geistliche Traurigkeit (*acedia*) zurückgehende Verzweiflung überwindet, wird durch die Betrachtung der Inkarnation gestärkt (vgl. S. th. II–II 20, 4 arg. 3. ad 3). Dem von dem unendlichen Abstand zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen niedergehaltenen Menschen gibt die Überwindung dieser Distanz durch die Inkarnation Hoffnung auf die lebenserfüllende Vereinigung mit Gott. Dieser Übergang vom *desiderium naturale* zur Hoffnung zeigt sich im geschichtlichen Erfahrungsbereich des Thomas: „Daher begannen die Menschen nach der Menschwerdung Christi, mehr zur himmlichen Glückseligkeit hinzudrängen (*aspirare*)", d. h. zur unmittelbaren vereinigenden Anschauung Gottes.

Der existentielle Erfahrungsvorrang der Menschwerdung ergibt sich also aus ihrem Bezug zur grundlegenden Aspiration des Menschen, seinem Verlangen nach gottschauendem Glück, während die Erlösung durch das Kreuz das unheilsgeschichtliche Hindernis auf diesem Wege überwindet.

Desiderium naturale als Konvergenz von Denk- und Glaubenserfahrung

Der Phänomenbereich, in dem sich entscheidet, ob die Menschwerdung in der Glaubenserfahrung einen für die menschliche Existenz grundlegenden, d. h. einen existentialen Vorrang hat, ist also der Bereich des *desiderium naturale*, des dem endlichen Geistwesen natürlichen Verlangens, das sich als Verlangen nach Glück, das alle Glücksangebote transzendiert, und als Verlangen nach Wissen, das nicht ruht, ehe es sich nicht dem Grund allen Wissens eint, darstellt. Für Thomas ist letztes Glück, letzte Lebenserfüllung die unmittelbare Schau Gottes. Im Glücksverlangen ist Gott zwar nicht als unmittelbarer Gegenstand der Vernunft vorweg gegenwärtig, wie es ein neuplatonisch klingendes[6] Argument nahelegt (CG I 10 n. 63), sondern in seinem Gutsein als Urbild erfüllten Selbstseins[7] (I 11 n. 70). Dieses als Bild Gottes wird im bewußten Denken erfahren. Es ist eine Aufgabe des Denkens, die Stufen des Glücksverlangens reflektierend zu durchlaufen. Thomas vermag im III. Buch der CG den phänomenologischen Durchgang durch diese Stufen gerade dadurch voll zu entfalten, daß er nicht mehr

[6] Vgl. l.c. Vol. II. 1961, p. 284 zu n. 63.

[7] Vgl. B. Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie. Symposion II (1949) 1–190, bes. 133.

wie im Sentenzenkommentar und in den *Quaestiones disputatae de veritate* vom allgemeinen Willensphänomen des Glücksverlangens ausgeht (augustinischer Ansatz), sondern von Anfang an (CG III 25) den Menschen als Vernunftwesen ansetzt und nach der Erfüllung seines Wissensverlangens fragt (aristotelischer Ansatz).[8] Von da aus können die zum vollen Menschsein ebenfalls gehörenden nicht-kognitiven Glückstendenzen leichter relativiert werden (26–34). Der schon im Ansatz herausgestellte Vorrang der theoretischen Vernunftbetätigung wird dann durch den Aufweis des bloßen Mittelcharakters der praktischen und technischen Vernunftbetätigung („instrumentelle Vernunft") unterstützt (35 f.). Schließlich geht es nur noch um die Weise, wie die theoretische Vernunft ihren höchsten und alle andere Erkenntnis begründenden Gegenstand, Gott, erreicht (37 ff.). Vom Schauverlangen aus läßt sich die Unvollkommenheit des Glaubens besonders scharf zeigen (40). Allerdings ist die Absenz Gottes für die Vernunft in etwa kompensiert durch seine Präsenz für den Affekt – und zwar sowohl durch das konstituierende Willensmoment des Glaubens (n. 2179) als auch durch die Folge des Sehenwollens und Nichtsehenkönnens im Glauben: gesteigerte Sehnsucht.

Um die systematisch-existentiale Bedeutung des desiderium naturale als konvergente Bewegung von Denk- und Glaubenserfahrung zu klären, brauchen wir nicht bei den von etwa 1924–1964 geführten Diskussionen zu verweilen: bei den Fragen, „ob und wie das ‚natürliche Verlangen' nach der nur durch übernatürliche Selbstmitteilung Gottes möglichen Gottesschau diese Möglichkeit selbst erweist, und ob und vermittels welcher Vermögen das *d. n.* den Menschen auf dieses Ziel hin ausrichtet."[9] Weiter als diese fast rationalistische Diskussion führen die Annäherungen einer transzendental-dynamischen Erkenntnistheorie (Maréchal usw.), ihrer existential-ontologischen Vertiefung (Welte) und der anthropologisch-theologischen Fruchtbarmachung (Seckler) zu Erfahrung und Erfahrungsverständnis bei Thomas von Aquin.

Erfahrungen auf dem Wege in die Zukunft

Soviel zeichnet sich bereits ab: Die Denk- und Glaubenserfahrungen, die von Thomas zur Sprache gebracht werden, sind als gegenwärtige Erfahrungen von einer verlangenden Tendenz zur erfüllenden Zukunft geprägt. Während das *desiderium naturale* als Struktur jedes endliche Geist-

---

[8] Vgl. P. Engelhardt, Zu den anthropologischen Grundlagen der Ethik des Thomas von Aquin. Die Enthüllung des maßgebenden Lebenszieles durch das desiderium naturale. In: P. Engelhardt (Hg.), Sein und Ethos. Mainz 1963, 186–212, bes. 189 f. (f.).

[9] P. Engelhardt. Desiderium naturale. HWP II (1972) 118–130; Zit. 118 f.

wesen, also Mensch und Engel, in seiner Spannung von unendlicher Offenheit und begrenzter Erfüllung kennzeichnet, bekommt es in dem „auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit" existierenden Menschen (vgl. In De causis lect. 3; CG II 68 n. 1453, IV 55 ad 3)[10] einen körperbedingten Zeitbezug: Die Hand tritt in den Dienst der vernünftigen Vorsorge; die *ratio particularis* ist das Vermögen konkretisierender Vorsorge im Dienste und unter der Leitung der Klugheit[11]. Das sinnliche *desiderium*, das *desiderium* als *passio*, ist die unbestimmte Zuwendung zum (noch) nicht gegenwärtigen Guten (= als lebensfördernd Erscheinenden). In der Gestalt der *concupiscentia* ist es nicht auf das Lebensdienliche beschränkt, sondern kann ins Unendliche gehen (S. th. I–II 30, 4) – nicht aufgrund eines biologischen Antriebsüberschusses (Gehlen), sondern aufgrund seiner Bindung an die Vernunft: Der Mensch kann sich grenzenlos „etwas als gut und zukömmlich ausdenken" (a. 3). Die Teilhabe des sinnlichen Strebens an der universalen Offenheit des Geistes wird durch die Einbildungskraft vermittelt (ib. ad 3). Diese Offenheit spiegelt sich im unbegrenzten Mehr-und-mehr-Wollen, aber auch schon im Verlangen nach immerwährender Dauer begrenzter Lust (a. 4); denn dem endlichen Geist wohnt das Verlangen nach immerwährendem Sein inne (CG II 55: n. 1309), das dem Vernehmen des „Seins schlechthin" entspringt (Q. disp. de anima 14c fin.)[12]. Dieser Zusammenhang verbindet den leiblich bedingten Zukunftsbezug mit einer Interpretation des *desiderium naturale* als Seinsverlangen[13].

Um genauer zu bestimmen, welche Grunderfahrung im *desiderium naturale* zur Sprache kommt, schlage ich zwei Schritte vor: erst muß noch einmal der Ort des *desiderium* innerhalb der systematischen Struktur der *passiones* bestimmt, sodann eine Übertragbarkeit dieser Ortsbestimmung auf das *desiderium naturale* (und der „Leidenschaft" auf die „Tugend" Hoffnung) geprüft werden.

Die Leidenschaften sind bestimmt (vgl. S. th. I–II 23, 4 mit Verweisen) durch gut und schlecht, gegenwärtig und zukünftig; das Zukünftige ist weiter bestimmt durch *non arduum* (unabhängig von näheren Bestimmungen) und *arduum* (schwer erreichbar – bedeutsam – vorausschauend auf die Übertragbarkeit: übermenschlich); das *arduum* wiederum fordert das Entscheidungsurteil heraus: (mir) unmöglich oder möglich. Daraus ergibt sich zunächst eine strukturelle Zuordnung von *desiderium* und *spes*: *deside-*

---

[10] Anthropologisch entfaltet bei N. Hinske, Thomas von Aquin. In: M. Landmann, De homine. Freiburg/München 1961, 112–130.

[11] Vgl. P. Engelhardt, Der Mensch und seine Zukunft. Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin. In: H. Rombach (Hg.), Die Frage nach dem Menschen, Festschrift Max Müller. Freiburg/München 1966, 352–374, bes. 357.

[12] Ebd., 363 f.

[13] Vgl. Welte a. a. O., 124–135.

rium läßt sich als unentschiedene Hoffnung (ohne Urteil über Schwere und Möglichkeit der Zielerreichung), die Hoffnung als entschiedenes Verlangen nach dem Großen bestimmen.

Bei der Hoffnung nimmt Thomas die Übertragung auf den Bereich der sittlichen und der theologischen Tugend selbst vor: Hoffnung auf die eigene menschliche höchste Möglichkeit des Handelnden bezogen ist *magnanimitas* (S. th. II–II 129). Als Vermittlung in den theologischen Bereich benutzt Thomas die soziale Erweiterung ‚meiner' Möglichkeit: „Was durch Freunde geschieht, ist gleichsam durch uns; denn der Grund ist in uns" (Aristoteles, Nik. Eth. III 5: 1112 b 27 f. – von Thomas oft als Übergangsargument zitiert). Wird Gott als Freund verstanden (vgl. S. th. II–II 23, 1), dann ist die von ihm geschenkte Möglichkeit übereignete, also ‚meine' Möglichkeit. Die theologische Hoffnung ist also auf die durch Gott übereignete Möglichkeit des Heils in der Gottesschau bezogen – allerdings nicht so, daß sie Erfüllungssicherheit gibt, sondern so, daß sie den Hoffenden auf dem Wege zur Erfüllung hält[14]. Die Übertragung des *desiderium* in den theologischen Bereich wird von Thomas ‚nebenbei' im Zusammenhang mit der Hoffnung vorgenommen, indem er das *desiderium* beschreibt als einen *motus in futurum, sed sine aliqua praesenti inhaesione vel spirituali contactu ipsius Dei* (De spe 1 ad 6). Somit bleibt auch der Bezug des *desiderium naturale* zum Denk- und Glaubensbereich offen (s. o. S. 4 zu CG I 11: n. 70). Sobald aber die Frage ‚für mich möglich oder unmöglich?' auftaucht, wird der nach letzter Lebenserfüllung Verlangende zwischen Verzweiflung und Hoffnung gestellt. Die Befindlichkeit dieses ‚Zwischen' ist *angustia*.

Obgleich dieses ‚Zwischen' zur Entscheidung herausfordert, gibt es in der Sicht des Thomas keine *philosophische* Entscheidung für die Hoffnung. Allerdings kann die in der praktischen Philosophie zu beschreibende Hoffnung des auf sich selbst vertrauenden *magnanimus* an die Glaubenshoffnung aufgehoben werden (vgl. S. th. II–II 129, 6 ad 1; 17, 5 ad 4; 128 ad 2; Sent. 3 d 26: 2, 2 ad 4).

Von der Denkerfahrung zur Glaubenserfahrung?

Die äußerste Erkenntnis in diesem Leben ist von Ps.-Dionysius dadurch gekennzeichnet, daß wir „Gott als dem Unbekannten verbunden werden" (vgl. CG III 49 n. 2270). Über dieses Äußerste des Denkens führt auch der Glaube nicht hinaus. Diese äußerste Erkenntnis intensiviert das *desiderium naturale*, so daß es zur Erkenntnis dieses Unbekannten treibt (50 n. 2280).

[14] Vgl. P. Engelhardt, Hoffnung. Neues Handbuch theol. Grundbegriffe 2 (1984), 196–206; bes. 200.

Der Abschluß des auch noch philosophisch zu vollziehenden Durchgangs und Aufstiegs durch die Erfüllungsangebote für das *desiderium naturale* ist wieder in einer auffallend erfahrungsgesättigten Sprache formuliert: „Aus all dem ist genügend einsichtig, daß das äußerste Glück in nichts anderem zu suchen ist als in der Tätigkeit der Vernunft; denn kein Verlangen treibt uns in solche Höhen als das Verlangen, die Wahrheit zu erkennen. Alle unsere Wünsche nach Genuß oder anderen menschlichen Wunschzielen können ja in anderen Dingen zur Ruhe kommen. Das genannte Verlangen aber gelangt nur zur Ruhe, wenn es zur höchsten Spitze der Dinge, zu Gott, ihrem Schöpfer, gelangt ist. Deshalb sagt die Weisheit, Sir 24, 4: ‚Ich wohne im höchsten (Himmel), und auf einer Wolkensäule steht mein Thron' – und Spr 9, 3: ‚Die Weisheit ruft durch ihre Mägde zur (hohen) Burg.' Darum sollen die erröten, welche das Glück des Menschen, das so hoch angesiedelt ist, in den niederen Dingen suchen." (50 n. 2283) Daß das Wahrheitsverlangen nur in Gott zur Ruhe kommt, kann der Philosoph – wenn auch in der Negativität von Verzweiflung und Angst – erfahren; wie aber diese erfüllende Erkenntnis beschaffen sei, dürfte nur die Verheißung, die dem Glaubenden zuteil wird, beantworten. Ist die letzte Anstrengung des Denkens, deren Zeuge wir zu Beginn des 51. Kapitels der CG werden, ohne Glauben möglich? „Da es aber unmöglich ist, daß das natürliche Verlangen umsonst ist, was es aber wäre, wenn es nicht möglich wäre, zur Einsicht in das Wesen Gottes zu gelangen, wonach alle Geistwesen von Natur aus verlangen, ist es notwendig zu sagen, daß es möglich sei, das Wesen Gottes durch die Vernunft zu schauen, und zwar für die getrennten Subtanzen und für unsere Seelen" (51 n. 2284).

Wie sind hier die Modalitäten ‚unmöglich', ‚möglich', ‚notwendig' zu verstehen? Von ‚möglich' redet Thomas hier nicht nur logisch (= widerspruchsfrei), aber auch nicht existentiell wie in der Bestimmung der theologischen Hoffnung (mir durch Gottes Geschenk erreichbar), sondern in einem Zwischenbereich zwischen Realmöglichkeit und existentieller Möglichkeit. Die Rede von ‚unmöglich' und ‚notwendig' greift auf die kosmologische Deutung des *desiderium naturale* zurück, die bei Aristoteles angesetzt und durch Avicenna verstärkt ist. Daß Thomas diesen Ansatz nicht vergißt, zeigt etwa ein Text im Kommentar zu Nikomachischen Ethik (I lect. 2 n. 22): „*Naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest frustrari.*" Notwendigkeit und Unmöglichkeit haben also etwas von Natur- bzw. Schöpfungsgesetzlichkeit an sich. Es geht aber in der Deutung des Thomas um ein ontologisches Verhältnis: um ein Prinzip alles Seienden, das in analoger Weise verwirklicht ist (vgl. Sent. 4 d 49: 1, 2 qa. 1 sol.). Diese Analogie reicht von der Notwendigkeit der Natur bis zur Notwendigkeit der Wahrung existentialer – existentiell erfahrbarer – Strukturen. Die zitierte Argumentation beginnt mit einem im naturphilosophischen Bereich ent-

wickelten (Aristoteles und Aristoteliker) und von Thomas übergreifend ontologisch verstandenen Prinzip (CG III 48 mit dem Satz aus Aristoteles, De coelo begründet: *natura enim nihil facit frustra*). Die analoge Geltung schließt auch das *desiderium naturale* des endlichen Geistes ein. Mehr als die (Real-)Möglichkeit der Erfüllung braucht aber nicht bewiesen zu werden, um die Nicht-Sinnlosigkeit dieser Naturtendenz zu wahren. Da dieser Aufweis (besonders in seinen vorbereitenden Schritten) in Reflexion auf *existentielle* Erfahrungen geführt wird, kann man der aufgewiesenen (Real-)Möglichkeit *existentialen* Charakter zuschreiben und — wenn man an der Unterscheidung von ‚natürlich' und ‚übernatürlich' interessiert ist — von einem „übernatürlichen Existential" (K. Rahner) sprechen, das in jedem — nicht nur dem glaubenden — Menschen verborgen oder offen angelegt ist.

Im Zusammenhang unserer Interpretation zeigt sich der Unterschied zwischen der Reflexion auf das der Denk- und Glaubenserfahrung zugrundeliegende *desiderium naturale* und der Analyse gelebter Hoffnung in der Doppeldeutigkeit von ‚möglich': Das Grundexistential *desiderium naturale* läßt sich beschreiben als ein Unterwegssein des Menschen auf das an sich realmögliche Ziele der Lebenserfüllung; gelebte Glaubenshoffnung läßt sich beschreiben als Unterwegssein zu der von Gott mir übereigneten und von mir existentiell ergriffenen Möglichkeit, mein Lebensziel zu erreichen. Der grundlegenden Denkerfahrung ist die Realmöglichkeit der Lebenserfüllung — bedroht von existentieller Angst und Verzweiflung — gegenwärtig; der grundlegenden Glaubenserfahrung ist die existentielle Übereignung und die Gewißheit, zum Lebensziel unterwegs zu sein, gegenwärtig. Konvenienzen zeigen — besonders dort, wo ihr Erfahrungshintergrund zur Sprache kommt — die Hinordnung der Denkerfahrung auf Glaubenserfahrung an.

Die ausgezeichnete Rolle der Konvenienz der Menschwerdung soll noch von einem zentralen Aspekt des Thomas-Denkens her aufgewiesen werden.

Wahrheitsverlangen und Menschwerdung des WORTES

Das *desiderium naturale*, das von Thomas zunehmend als Verlangen nach Wissen ausgelegt wird, ist Verlangen nach Wahrheit. Die Erfüllung in der Schau Gottes ist das volle In-der-Wahrheit-sein. Im philosophisch-theologischen Denkzusammenhang der CG entspricht der aufsteigenden Phänomenologie des auf Wahrheitsschau zielenden *desiderium naturale* (in der platonisch-philosophischen Tradition: Eros) der Abstieg Gottes in die Menschwerdung (Agape). Unser Ausgangstext (CG IV 54) spiegelt die zusammenfassende Erfahrung, daß der Abstieg Gottes (Inkarnation) Bedingung eines gelingenden Aufstiegs (in die Wahrheit Gelangen) ist. Um

diese Erfahrung nachzuvollziehen, müssen wir das Verhältnis von Wahrheit und menschgewordenem Wort nachvollziehen.

Wahrheit wird in der Nachfolge des Augustinus von De trinitate nicht als *proprium*, sondern als *appropriatio* des Sohnes, dessen *nomen proprium* (nach dem Johannesprolog) WORT ist (vgl. S. th. I 39, 8), bestimmt. Darum kennt Thomas auch keinen zwingenden Grund, daß, wenn eine göttliche Person als Offenbarer Mensch werden sollte, dies der Sohn sein müßte (vgl. S. th. III 3, 5). Auch für die Menschwerdung Gottes als solche gibt es keine *rationes necessariae* (vgl. RF 2 n. 956). Besonders über die Frage, ob Gott (der Sohn Gottes) auch ohne die Sünde Mensch geworden wäre, weist Thomas jede Spekulation ab und verweist auf den neutestamentlichen Befund (S. th. III 1, 3), den er als sinnvoll aufweist (vgl. auch RF c. 5). Das bedeutet aber keinesfalls eine Funktionalisierung der Menschwerdung im Dienste der Erlösung oder als bloße Ermöglichung eines (menschlichen) Leidens, das unendlichen (göttlichen) Wiedergutmachungswert hat. Der Erlösungsweg des Leidens ist konvenient, nicht notwendig (vgl. S. th. III 46, 3f.; 48, 2; 50, 1; RF c. 7: aus den *rationes necessariae* Anselms werden Konvenienzargumente).

Aber in der Rückfrage nach dem göttlichen WORT, das Mensch geworden ist, zeigt sich eine besondere Konvenienz der Menschwerdung gerade dieses WORTES. Selbst die Philosophie hat sich an der Botschaft des Johannesprologs vom ewigen WORT zu messen (In Jo 1 lect. 1 n. 65). Ja, es ist ein dialektischer philosophischer Aufstieg zum Verbum und seiner *generatio* möglich (CG IV 11). Der *ordo rerum* läßt sich als Aufstieg von der Entäußerung des Unlebendigen über die zunehmend innebleibende Äußerung von Pflanzen und Tieren (Ernährung, Sinneswahrnehmung) zur Eigenart des Geistigen nachzeichnen.[15] Wenn die menschliche Erkenntnis in ihrer Angewiesenheit auf Sinneswahrnehmung auch die niedrigste Form der Erkenntnis ist, so lassen sich in ihr doch bereits Identität und Nichtidentität von Wahrheit und innerem Wort (hier = *intentio intellecta*) aufzeigen. Was hier mit definierender Entschiedenheit gesagt ist, wurde in den im Autograph erhaltenen drei Fassungen von CG I 53[16] erarbeitet.

Im mehrfachen Durchdenken des Erkenntnisvollzuges gelang es Thomas schließlich, Wahrheit und Wort in ihrem manifestativen Charakter zu begreifen und dabei „Unterschied und Einheit der zwei Manifestationsmomente zu klären: Das Offenbarsein des Erkannten im Erkennenden als Aufgegangensein der Sache im Hervorgegangensein aus der Vernunft ist das innere Wort ..., als Identität des Aufgegangenen mit dem Hervorge-

[15] Vgl. H. André, der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Habelschwerdt 1922.

[16] Vgl. Engelhardt, Des Thomas von Aquin Fragen ... (Anm. 3), 154–157.

gangenen Wahrheit"[17]. Von da aus ist der Aufstieg zum WORT als absoluter Identität der beiden Momente möglich – und zwar noch vor der theologischen Bestimmung des WORTES als Person. Umgekehrt läßt sich das Innerste von Erkenntniserfahrung als Analogie der *generatio Verbi* begreifen. Während diese Erfahrung beim Philosophierenden vom natürlichen Verlangen nach Wahrheit als dem Verlangen nach Identität von Erkennendem und Erkanntem bewegt ist, vermag die innere Erfahrung des Glaubenden den Zusammenhang von Erkennen und Lieben aufgrund der inneren Sendung des Sohnes durch den mit ihm und dem Geist der Seele innewohnenden Vater zu erfahren. Ein erfahrungsgesättigter Text (S. th. I 43, 5 ad 2) reflektiert und verdichtet diese Erfahrung: „Der Sohn ist das WORT, nicht irgendeines, sondern das WORT, das die LIEBE (den Heiligen Geist) haucht ... So wird der Sohn nicht hinsichtlich *jeder* Vollendung der Vernunft gesandt; sondern hinsichtlich einer so beschaffenen Unterweisung der Vernunft, daß diese in den Affekt der Liebe ausbricht."

Die Manifestation des WORTES vollzieht sich in der ewigen Dreifaltigkeit als darstellende Zeugung (*generatio*), in der innewohnenden Dreifaltigkeit als innerlich aufleuchtende Sendung und in der heilsgeschichtlichen (‚ökonomischen') Dreifaltigkeit als Sendung ins Fleisch. Im Anschluß an die johanneische Selbstbezeichnung als Weg und Wahrheit (Joh 14, 6) – „er ist die Wahrheit, zu der wir zu gelangen verlangen (*desideramus pervenire*)" (In Jo 14 lect. 2 n. 1870) – interpretiert Thomas das Wort: „Niemand kommt zum Vater als durch mich" (ib. n. 1874): „Sein Geheimnis offenbart jemand durch sein Wort. Und niemand kann zum Geheimnis eines Menschen vordringen, wenn nicht durch das Wort des Menschen ... So kann auch keiner zur Erkenntnis des Vaters gelangen außer durch sein WORT, das sein Sohn ist. Und wie der Mensch, der sich durch das Wort seines Herzens offenbaren will, welches er mit dem Munde äußert, dieses (innere) Wort gleichsam mit Buchstaben oder der Verlautung umkleidet, so bekleidet Gott, der sich den Menschen offenbaren will, sein von Ewigkeit empfangend hervorgebrachtes (*conceptum*) WORT in der Zeit mit Fleisch. Und so kann niemand zur Erkenntnis des Vaters kommen als durch den Sohn ..." So vollendet und festigt Gott die Erkenntnis der Wahrheit, nach der wir verlangen. Und zwar in einer Enthüllung, in der sich menschliche Schwäche und göttliche Macht verbanden (RF 7 n. 996). Dieser Abstieg ist zugleich die äußerste Erhöhung der menschlichen Natur, die in Christus in die Identität mit (dem dreifaltigen) Gott als Wahrheit gelangt (In Jo 1 lect. 8 n. 188).

[17] Engelhardt, Wahrheit in der Geschichte der Philosophie u. Theologie. LThK² X (1965), 914–920; Zit. 917 f.

Diese vereinigende Enthüllung ist Zeichen und Gabe der Freundschaft Gottes mit uns, die unsere Freundschaft zu ihm ermöglicht (S. th. II–II 23, 1). „Es ist das wahre Zeichen der Freundschaft, daß der Freund seinem Freund die Geheimnisse seines Herzens enthüllt. Da Freunde ein Herz und eine Seele sind, so trägt offensichtlich der Freund nicht sein Herz nach außen, wenn er es dem Freund enthüllt." So kommentiert Thomas das Jesuswort bei Johannes: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, ich nenne euch Freunde" (Joh 15, 14f.; In Jo 15 lect. 3 n. 2016).

Wahrheitsgeschehen in der Kirche

Die Freunde bilden die Gemeinschaft der Kirche (vgl. S. th. III 73, 4c; 79, 5c; 80, 4f.). Sie bietet uns Festigung in der Wahrheit. In ihr offenbart sich „das Geheimnis der Frömmigkeit" (1 Tim 3, 15f.). Thomas begründet in seinem Kommentar die Wahrheitsfunktion der Kirche: „Es ist dem Menschen nämlich natürlich, daß er nach der Erkenntnis der Wahrheit verlangt, da diese die Vollendung der Vernunft ist ... Das war den Philosophen durch die Geschöpfe offenbar (Röm 1, 19). Aber sie ... schwankten dabei hin und her; denn sie hatten keine Gewißheit über die Wahrheit: sowohl, weil sie durch (praktische?) Irrtümer verderbt waren, als auch, weil sie kaum einmal in der Wahrheit übereinstimmen. In der Kirche hingegen gibt es feste Erkenntnis und Wahrheit." Das Wahrheitsgeschehen in der Kirche ist aber die Menschwerdung des WORTES als offenbartes Geheimnis, als *sacramentum*. „Sacramentum bedeutet dasselbe wie sacrum secretum, heiliges Geheimnis. Nichts aber ist geheim als das, was wir im Herzen tragen. Um wieviel mehr ist das geheim und heilig, was im Herzen Gottes ist ... Und das ist das WORT Gottes im Herzen des Vates ... Dieses Geheime, das im Herzen verborgen ist, ist Mensch geworden ... Das WORT Gottes war im Herzen Gottes verborgen, ist aber im Fleisch offenbar geworden ..." (In 1 Tim 3 lect. 3 n. 128–131). Der schlecht überlieferte Text (*reportatum*) macht genügend den Zusammenhang deutlich: Die Kirche ist der Ort, an dem die ungewisse Denkerfahrung in der Vereinigung mit der Glaubenserfahrung sich in Gewißheit verwandelt. Der Grund der Kirche ist auch der Grund der Erfahrung: die Selbstmitteilung Gottes im fleischgewordenen WORT. Sie gibt dem natürlichen Verlangen nach Wissen Richtung, Gewißheit und Verheißung und erschließt sich dem Glauben. Durch die Stellung des Menschen in der Welt ist die ganze Schöpfung mit der Annahme der menschlichen Natur durch Gott „in einem gewissen Kreislauf" auf ihre Vollendung hingeordnet (CG IV 55 n. 3937 e). Aus der gesamten Anthropologie des Thomas ergibt sich, daß seine grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung auch Welterfahrung ist (vgl. In Rom 8 lect. 4 n. 660).

ACTION THEORY IN ST THOMAS AQUINAS

by RALPH McINERNY (Notre Dame)

In this paper I shall be discussing an issue in Thomistic moral theory that seems to have its parallel in Aristotle. Students of Aristotle have often considered the relation between the analysis of decision in Nicomachean Ethics III, where the model is an end/means one, and that in Nicomachean Ethics VI and VII, where the preferred model is the practical syllogism, to be problematical. A similar difficulty can be raised about the relation between the opening discussions of the Summa theologiae, IaIIae, (and not only qq. 1–5, but also the whole sweep of discussions from q. 6 through q. 17), and the discussion of natural law later on in that same part of the ST. In both the Aristotelian and the Thomistic cases, we find one analysis that stresses the goal or purpose of a deed, and portrays decision as the search for appropriate means to that end, and another analysis where decision is portrayed as the application of principles and rules to particular situations.

Some students of Aristotle, impressed by the account of practical syllogism, downgrade the treatment of deliberation in NE III, and suggest that Aristotle's later treatment in VI and VII should be taken as definitive. This is the view of D. J. Allan in his valuable essay, "The Practical Syllogism"[1]. The supposition of development in Aristotle's view was called into question by Gauthier and Jolif[2], who say these "later" books form part of the earliest Aristotelian course in ethics. Pierre Abenque considers the practical syllogism to the Platonic in origin and finds Aristotle's originality rather in the tension he saw between end and means that requires deliberation[3].

One could go on, but the point is not to adjudicate between these positions so much as to note that there is an assumption of a more than superficial difference between the end/means model and the principle/application model as explanatory of human action. And this prompts the question: how does St. Thomas relate his treatment of final end and

[1] Cf. Autour d'Aristote, Louvain, 1955, 325–340.

[2] L'Ethique a Nicomaque, Introduction, Traduction et Commentaire, R. A. Gauthier OP and J. Y. Jolif OP Paris, 1958, Tome I, pp. 43*–47*.

[3] La prudence chez Aristote, Paris, 1963.

happiness, at the outset of the IaIIae, to the doctrine of first principles of practical reason developed later on? Are these alternative, even antithetical, approaches to human decision and action, or is the later discussion the natural development of the earlier?

This is a vast subject and can hardly be treated in anything but a sketchy fashion in a short paper. I shall concentrate on one of three crucial distinctions Thomas makes concerning ultimate end in IaIIae, qq. 1–5, and relate it to the discussion of natural law found later in the same part of the ST[4].

1. Ultimate End

The dependence of the opening five questions of ST IaIIae on Aristotle is, of course, obvious, and the student of Thomas will quite naturally compare what the Angelic Doctor says in the later independent work with what he had said in his commentary on the Nicomachean Ethics. One way of testing the value of the commentary is to see what light it casts on vexed issues in the text, and when we look at Thomas's analysis of the apparent argument for an overall, superordinate ultimate end of all we do, an argument found in NE I.2, we can at first be disappointed.

"If, then, there is some end of the things we do, which we desire for its own sake (everything else being desired for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to infinity, so that our desire would be empty and vain), clearly this must be the good and the chief good."[5] Thomas extracts the basic argument and treats the parenthetical remarks as *reductiones* which sustain the main moves of the proof.

(1) *Quicumque finis est talis, quod alia volumus propter ipsum, et ipsum volumus propter seipsum, et non propter aliquod aliud, ille finis non solum est bonus sed optimus.*
(2) *Sed in rebus humanis necesse est esse aliquam talem finem.*
(3) *Ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus*[6].

Clearly, (2) is the nerve of the argument, and in n. 20 Thomas offers a *reductio ad impossibile* on its behalf.

(4) *Si autem non est invenire aliquem talem finem sequitur quod omnis finis desideratur propter alium et sic proceditur in infinitum.*

---

[4] The three distinctions are (a) that between the *ratio ultimi finis* and *id in quo illa ratio invenitur*; (b) between *finis cuius* and *finis quo* and (c) between *beatitudo perfecta* and *beatitudo imperfecta*.

[5] 1094 a 18–23.

[6] Lectio 2, n. 19.

(5) *Sed hoc est impossibile quod proceditur in finibus in infinitum.*
(6) *Ergo necesse est esse finem, qui non sit propter alium finem desideratus.*

Now it is (5) that sustains the argument, and Thomas offers another *reductio* to sustain it.

(7) *Si procedatur in infinitum in desiderio finium ... nunquam erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos.*
(8) *Sed frustra et vane quis desiderat id quod non potest assequi.*
(9) *Sed hoc desiderium est naturale: bonum est quod omnia naturaliter desiderant.*
(10) *Ergo sequitur quod naturale desiderium sit inane et vacuum.*
(11) *Sed hoc est impossibile. Naturale desiderium nihil est aliud quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest frustrari.*
(12) *Ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum.*

It is not unusual for readers of Aristotle to object that he does not prove his point, and what is found wanting in Aristotle would seem to be wanting in St. Thomas as well. That the ends of some activities can be subordinated to the end of another activity, as in Aristotle's examples of the military and architecture, is clear enough, but that there is a single comprehensive ultimate end of all human activities does not seem to follow from the argument. Why cannot there be a plurality of ultimate ends? Human action would not be frustrated if chains of actions terminated in superordinate ends and there were several, even many, such superordinate ends.

The clue to Aristotle's response to this objection must doubtless be sought in the notion of a "single capacity" or *dynamis ("kata mian dynamin")*. Is there some way in which actions can be identified as human in the way in which a group of activities can be identified as military? Well, the introduction of the notion of *ergon* in NE I.7 provides that criterion. As for Thomas, one knowledgeable in the Summa theologiae will have noticed the occurrence of the phrase *ratio boni* in lectio 1, no. 10. Furthermore, the opening consideration of the IaIIae provides a way of gathering together all human actions precisely as human.

Man differs from other cosmic creatures in having dominion over his actions, that is, in being free. But man has dominion over his deeds thanks to reason and will. Therefore, it is those actions which proceed from man's deliberate will which are human. St. Thomas adds to this argument another.

Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint[7].

---

[7] IaIIae, q. 1, a. 1. c.

Aristotle's *dynamis* was translated as *virtus* — *"sub una quadam virtute"* — in the *versio antiqua* and the connection between a single capacity and one formality under which things are accounted objects of that capacity is obvious. In the *sed contra*, St. Thomas has made the same point thus: ... *omnia quae sint in aliquo genere, derivatur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine* ... *Ergo homini convenit omnia agere propter finem.*

The basis for the claim that there is a single comprehensive end of human actions is there, but it may seem that all we really have here is a universal *in praedicando*, that is, it is universally true of each and every human act that it aims at some good or end, but the goods or ends aimed at can be as numerous as the actions performed.

It is in IaIIae, q. 1, a. 4, that Thomas asks if there is an ultimate end of human life, but articles 5 and 6 indicate that the question of uniqueness remains unsettled. If everyone — indeed, everything — desires the good, everyone thereby seeks his own perfection which functions as an ultimate end, being the perfect and complete good[8]. Any action aims at the perfection of the agent, at a good which is comprehensive, leaving nothing to be desired. The usual response to this is that many people simply pursue one thing after another, particular goods, and the desire for perfection never enters their lives. John Rawls apparently thinks of the desire for perfection as going beyond mere ordinary desires[9]. But "perfection" here is a commodious term, covering every completion of an action. The action reaches its perfection in attaining the goal at which it aims. Even so, the objector would say, there are many actions and many objectives and consequently many perfections, not a single comprehensive one.

In Article 6, St. Thomas makes a distinction which is crucial for his own teaching and, it could be argued, casts light on the Aristotelian difficulty as well. Asking whether there is one ultimate end for all men, Thomas makes a distinction between two ways of speaking of ultimate end: one way involves the notion of ultimate end, the other that in which the notion of ultimate end is realized. That is, there is a formal conception of ultimate end, the *ratio boni* or the *ratio ultimi finis*, and there is the concrete things or actions in which that notion is thought to be realized. Our question — Is the ultimate end one? — receives different answers depending upon which sense of ultimate end we have in mind.

Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi: quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis[10].

---

[8] Ibid., a. 5, c.

[9] A Theory of Justice (Harvard, 1971), 424 ff.

[10] IaIIae, q. 1, a. 6, c.

As to where they seek this, men differ and differ widely, some taking money, others pleasure, others fame, etc., etc., as that which will fulfill their heart's desire.

This distinction between *ratio boni vel finis* and *id in quo ratio invenitur* follows on the fact that the object of will is the end or good universally taken[11]. Will, being the intellectual appetite, cannot simply pursue this thing as *this*; whatever is desired is desired under a common formality, a *ratio*, such as goodness, the notion of goodness. So commodious a notion is this, that is covers even evil actions[12].

About this, two things, the first having to do with Aristotle. That Aristotle proves the existence of the ultimate end by invoking, in effect, the *ratio boni vel ultimi finis* is clear from the fact that, after giving the argument, he goes on to recount the different ultimate ends men pursue. Only after that, by bringing in the notion of man's function or *ergon*, does he develop a substantive notion of ultimate end.

Second, understanding good and ultimate end in this formal sense, St. Thomas may seem to be in agreement with such analytic philosophers as G. E. Moore and R. M Hare, for whom "good" functions in a purely formal fashion, and is not defined by appeal to any properties of the things called good, with the result that anything whatsoever can be called good. Any attempt to define good by appeal to properties of things called good, with the result that anything whatsoever can be called good. Any attempt to define good by appeal to properties of things called good is an instance of the Naturalistic Fallacy. For Hare particularly[13], moral goodness becomes almost a logical or second intentional feature of moral discourse. The clue to whether I am using "good" or "ought" and other "moral terms" morally, is tested by, among other devices, universalizability. If — and this is the crucial point — if such formal criteria are satisfied, the moral philosopher has nothing further to say, qua moral philosopher, about the difference between "You should share your goods with the poor" and "You should ruthlessly exploit the poor." Hare himself does not flinch from admitting that one advocating genocide could do so in a way that would be as moral as St. Francis. Or St. Genet. No wonder that Analytic Moral Philosophy has sometimes been said to fuse with Sartrean Existentialism.

The fact that St. Thomas holds that even bad actions are performed under the aegis of the notion of goodness would seem to link him to such anti-Naturalists as Hare. Yet, St. Thomas is presumably as much of a

---

[11] Ibid. q. 1, a. 2, ad 3m.

[12] Cf. In I Ethic., lectio 1, n. 10.

[13] See The Language of Morals, Oxford, 1952, 79—110, and Freedom and Reason, Oxford, 1963, 186, 202.

"naturalist" as Aristotle in morals, holding that in the nature of the case certain things must enter into, and others be excluded from, the "good for man." How do we move from the formality to the substantive account of the good?

This is the point of talking of man's function or *ergon*. In doing whatever he does, in performing any human action, a person is seeking that which is perfective or fulfilling of himself as human. That is the formality under which he does whatever he does. But the particular actions performed, the ends, sought, may or may not satisfy, really, the reason for our seeking them. How can we know this? Because the substantive thing sought is not perfective of me, even though I mistakenly pursue it as if it were. Substantive actions and ends can satisfy the formality of goodness, or the good for man, only if they are indeed perfective of the human person.

The criterion, or criteria, are to be sought in the nature of the human agent.

It is here that we can see one fundamental link between the early and later discussions in the IaIIae. We will see that, just as the *ratio boni* is complemented by *id in quo ratio boni vere invenitur*, so *bonum est faciendum* is complemented by appeal to man's natural inclinations.

2. Natural Law

After St. Thomas has discussed the intrinsic principles of human actions, powers and habits, he takes up the external principles, the devil, who would turn us to evil, and God who by law and grace moves us to the good and to Himself. The Treatise on Law first expounds a definition of law which is based on human positive law and then extends and applies it to various other kinds of law. Among these is the so-called natural law, an account of the most common principles of practical reason.

At the very outset of his discussion of law, St. Thomas introduces the practical syllogism.

Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus quod Philosophus docet in VII Ethic., ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et huiusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis[14].

The analogy between the theoretical and practical uses of reason is a familiar feature of the discussion of law. Nor do we have to wait long before St. Thomas links the notion of law and of ultimate end. "*Primum*

[14] IaIIae, q. 90, a. 1, ad 2m.

autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus."[15] A rational directive has the force of law only because of its link with the common good, which is the common beatitude and ultimate and. "... *cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quodcumque aliud praeceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune."*[16]

The extension of the term law to the principles of practical reason has become so familiar that we have lost the sense of how strange it must originally have seemed. When it is first introduced, natural law is given a quite explicitly theological definition: it is the specifically human participation in eternal law. All creatures are guided by divine providence, but man shares in it by guiding himself according to the natural light of reason[17]. Man has both the knowledge of eternal law, which is peculiar to him, as well as the common natural inclination to that which is consonant with eternal law (*notio legis aeternae* and *naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae.*)[18]

But it is in the celebrated text of q. 94, a. 2 that we find a discussion like that prompted by the distinction between the *ratio ultimi finis* and *id in quo invenitur illa ratio*. That distinction prompted us to wonder if St. Thomas's concept of the good were formal in the way R. M. Hare's is, since this would raise questions as to the possibility of any non-formal, natural criteria of inclusion and exclusion of possible substantive candidates for fulfilling this notion. In recent years, the Thomistic doctrine of natural law has sometimes been presented as if it were essentially identical to G. E. Moore's position[19]. Thomas, like Moore, is seen as one for whom there is no essential link between the notion of goodness and the things and actions that can rightly be called good for man. For Moore, goodness is a non-natural property of the things called good and can only be intuited. Similarly, Thomas has been characterized as one who avoids committing the naturalistic fallacy by according practical reason autonomy and independence from speculative reason. Let us examine q. 94, a. 2 in the light of this claim.

The article addresses the question whether natural law contains one precept or many and begins by noting the following parallel: as the first principles of demonstration are to speculative reason, so are the precepts of natural law to practical reason. The similarity lies in the fact that in

---

[15] Ibid., a. 2.

[16] Ibid., c. and ad 3 m.

[17] "... *quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participation legis aeternae in rationali creatura."* — ibid., q. 91, a. 2.

[18] Ibid., q. 93, a. 6, c.

[19] See Principia Ethica (Cambridge, 1903).

both cases the principles are *per se nota*. Principles are *per se nota*, self-evident, when the predicate is part of the understanding of the subject, as in "Man is rational". When the terms are such that no one can fail to understand them, the principles are called *dignitates* or axioms, but there are also principles self-evident only to the wise who know the meanings of their terms. The first principles of the practical and theoretical orders are axioms.

A term whose meaning no one can fail to know is "being," since it is implicit in and presupposed by every other meaning. (Thomas does not here give a *ratio entis* as he will shortly give a *ratio boni.*) A first judgment is based on the understanding of being and non-being. "It is impossible to affirm and deny the same predicate of the same subject simultaneously." What is the parallel in the practical order to the concept of being and the principle of contradiction in the theoretical order?

Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. *Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.*

This precept is implicit in every precept of natural law. There is a plurality of precepts of natural law since what practical reason naturally apprehends to be human goods ought to be done and their opposites avoided. What are these human goods? What things does reason naturally apprehend as goods to be done or evils to be avoided? St. Thomas finds the answer in the natural inclinations, and grounds the order of precepts on the order of these inclinations.

The discussion of these inclinations is an obvious parallel to the senses of life and vital operations Aristotle sets down in *Nicomachean Ethics* I. 7. Thus it is in man's nature, in the aspects he shares with other creatures as well as in that which is peculiar to him, that the basis of the human good is found. Needless to say, it is not these goods, the objects of natural inclinations taken just as such, which constitute the precepts of natural law. Rather, reason, having naturally grasped these goods, prescribes actions aimed at attaining them or avoiding their opposites. A precept is always a directive of reason bearing on a good that reason naturally recognizes as the object of a natural inclination.

The complementarity of the end/means analysis and the principle/application analysis of human action can be seen in a number of ways. Actions are concrete and particular but, as human, proceed from deliberate will, and thus under the aegis of the good generally understood. It is because I judge this action to exhibit the formality of good, that is, to be perfective of me, that I perform it. Universality, generality are inescapable

features of human actions. The theory of natural law involves making explicit the principles that should guide human action given the nature of the human agent and the elements of the human good. Doubtless, these principles are first recognized as embedded in particular judgments, much as the principle of contradiction is. Just as the end or good is the beginning of the process of deliberation, so the principles of practical reasoning prescribe that the human good and its components are to be sought and their opposites avoided.

But what now of the end/means schema and practical syllogism, which provides the discursive setting for principles and their application? If we advert again to the Aristotelian problematic, we find D. J. Allan calling attention to a fusion of these two approaches in the De motu animalium (701 a 25). There, observing that action is the conclusion of a reasoning process, Aristotle adds, "but the premisses which lead to the doing of something are of two kinds, through the good and through the possible." Are these different kinds of premiss in the same thought process? Allan thinks the distinction points to different kinds of major premiss and thus to two kinds of operative syllogism: "... a premiss 'of the possible' starts from the desirability of some End, and leads to the performance of an action as a means, whereas a premiss 'of the good' starts from the notion of a good rule to be realized in a series of actions, which are severally good, not as means, but as constituents."[20] Minor premisses would be, respectively, "this is a means to the end," and "this is in example of the rule." But might we not say that every rule of action is the statement of an end? Allan replies that one could hardly reverse this and argue that whenever several steps conduce to an end, the end is a universal of which they are particular instances.

Pierre Aubenque sees in the theory of deliberation the way toward establishing the minor premiss of the practical syllogism. "The difficult thing is not to know that one ought to be brave nor to decide that what has been recognized as the brave thing to do ought to be done, but rather what bravery is *hic et nunc*."[21]

This suggestion that deliberation or *consilium* aims at the formation of the minor premiss of the practical syllogism accords well with St. Thomas's teaching and provides us, I think, with the essential clue in connecting the end/means and the principle/application approaches and seeing that they are complementary to one another rather than radical alternatives. In discussing counsel or deliberation, which is of course clearly placed in the context of an end/means analysis, St. Thomas invokes the practical syllog-

---

[20] *Op. cit.*, p. 331.
[21] *Op. cit.*, p. 141.

ism and with it the principles of natural law, thereby suggesting what what Aubenque sees in Aristotle is equally the case with Aquinas[22].

The distinction between the *ration boni* and *id in quo invenitur ratio boni*, introduced by St. Thomas in discussing ultimate end, has its parallel in the discussion of natural law which appeals to the ends of natural inclinations in order to given substance to *bonum est faciendum et malum vitandum*. Beyond that, far from being an antithetical alternative to the end/means analysis, the practical syllogism, and its most common principles, incorporate the end/means analysis. The compatibility and complementarity of the two approaches to moral decision is pertinent because of the effort of some moral theologians to pry them apart in order to deny moral absolutes.[23]

---

[22] Thus, in discussing the presuppositions of deliberation, St. Thomas writes, "*Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicum in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum, et quod homo non potest vivere nisi nutriatur nutrimento convenienti. Et de istis non inquirit consiliator.*" — IaIIae, q. 14, a. 6, c. It will be noticed that Thomas here quite explicitly remarks on the way moral discourse presupposes speculative truths.

[23] Cf. Theo G. Belmans, Der Objektive Sinn Menschlichen Handelns (Schoenstatt, 1984) and Brian Thomas Mullady, OP, The Meaning of the Term 'Moral' in St. Thomas Aquinas, Studi Thomistici 27 (Citta del Vaticano, 1986).

PHILOSOPHISCHE ETHIK UND MORAL-THEOLOGIE IN DER SUMMA FR. THOMAE

VON LUDWIG HÖDL (Bochum)

Diese 25. Mediävistentagung in Köln ist für mich aus einem doppelten Grund denkwürdig, des Gedenkens und des Dankes würdig für Prof. Joseph Koch und Prof. Paul Wilpert. Aus einem äußeren Grund mußte in den fünfziger Jahren einer meiner Lehrer der Universität München seinen angekündigten Beitrag zur Mediävistentagung absagen und stellte als Ersatz ein Referat eines seiner Doktoranden zur Verfügung. Prof. Koch sah sich die Zusammenfassung des Vortrages an und ich konnte erstmals vor einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit sprechen. Prof. Koch förderte ebenso die anfänglichen Arbeiten der *„incipientes"*, wie er auch die Forschungen der *„proficientes"* kritisierte — sicher, verständnisvoll, mitunter hart, aber immer bereichernd.

Prof. Paul Wilpert las im (verkürzten) Wintersemester 1945/46 als Ordinarius für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Passau vor und für uns Kriegs-Heimkehrer über die vier Kardinaltugenden, die das sittliche Leben ordnen und in seiner geordneten Ganzheit formen. Die sittliche Tugend der Tapferkeit, so dozierte Wilpert, verliert nicht ihr Wesen, ihre Kraft und existenzielle Bedeutung, wenn sie nicht als Tapferkeit des Soldaten wirksam ist, sondern als Geduld der Heiligen. Eine intelligible Größe ist gestaltmächtig. Das Thema, das Paul Wilpert vor 40 Jahren konkret ansprach, beschäftigt uns wissenschaftskritisch.

Welche Bewandtnis hat es mit der philosophischen Ethik des Aristoteles in der Moral-Theologie der Summa des Thomas von Aquin? Die Beantwortung dieser Frage ist philosophiegeschichtlich und wissenschaftskritisch gleichermaßen bedeutsam, denn das Verhältnis von philosophischer Ethik und Moraltheologie, von Moral und Religion, wird gegenwärtig in der Philosophie und Theologie vielseitig diskutiert. I. Kant hat diese heutige Diskussion mit der These von der Identität von Moral und Religion bestimmt. Der Primat der praktischen Vernunft vor dem (religiösen) Glauben bedeutet deren Eigenständigkeit und deren Selbständigkeit gegenüber der spekulativen Vernunft. Philosophische Ethik und „autonome Moral" votieren gleichermaßen für den Primat der praktischen Vernunft. Diese Diskussion über die Bedeutung und Funktion der praktischen Vernunft verdient alle Aufmerksamkeit (auch in der Theologie) und darum gerade auch das historische Interesse. Dieses Interesse darf aber die geschichtlichen Zeugen und Zeugnisse nicht zu „Erfüllungsgehilfen" moderner, postkantischer Positionen machen, weil gerade so das Zeugnis

der Tradition nicht eingeholt werden kann. Die pars II^{a} der Summa des Thomas von Aquin ist weder Zeuge für den Primat der praktischen Vernunft (im Verständnis I. Kants), noch Zeuge für die Identität von philosophischer Ethik und Moral-Theologie. In 9 Thesen versuche ich das Unterscheidende der Moral-Theologie der Summa des Thomas von Aquin zu skizzieren.

1. These: Die pars II^{a} der Summa fratris Thomae (mit den beiden Teilen der I^{a} II^{ae} und der II^{a} II^{ae}) ist ebenso wie die pars I^{a} und pars III^{a} wissenschaftliche Theologie.

Die Summa des Thomas ist in allen ihren Teilen *sacra doctrina*, durch das Wort der Offenbarung und des Glaubens belehrte Rede von Gott, deren Prinzipien die Glaubensartikel sind. Glauben und Gott gehören zusammen: „ich glaube an Gott" ist darum für den Glaubenden das Erste, an und für sich Bekannte. So wie der Seinsbegriff das Ersterkannte, in jedem Erkennen Mit-Erkannte ist, so resultiert jeder Glaubensartikel aus dem Grund des Glaubens an Gott[1]. An Gott glauben, ist das Formalprinzip des Glaubensaktes und zugleich das *lumen fidei*, die Lichthaftigkeit und Leuchtkraft der Glaubenserkenntnis. Die prinzipielle Nicht-Einsehbarkeit und Nicht-Einsichtigkeit der Glaubenswahrheiten hindert aber nicht deren wissenschaftliche Aussagbarkeit und lehrhafte Darlegung und Begründung, weil das *credibile* seinerseits prinzipiell jedenfalls für den höheren Intellekt das *scibile* ist. Mit der Theorie der „Subalternation" begründete Thomas den theologischen Wissenschaftsbegriff. In der Ordnung unseres Erkennens gründen das *scibile* und das *credibile* in unterschiedlichen Prinzipien; es kann darum ein und dasselbe Objekt in der nämlichen Hinsicht nicht zugleich gewußt und geglaubt werden. Weil aber das *credibile* unserer Erkenntnisordnung in einer höheren anderen Ordnung das *scibile* ist, darum kann das nämliche Objekt in je unterschiedlicher Hinsicht zugleich gewußt und geglaubt werden[2]. In dieser unterschiedlichen Acht- und Aufmerksamkeit des „ich denke", „ich glaube" erlangt der Erkenntnisakt des Glaubens seine eigene Dichte, Komplexheit und Fülle. Das natürliche philosophische Erkennen wird ebenso vom Glauben tangiert, betroffen und gefordert, wie auch die Glaubenserkenntnis von der philosophischen *ratio* unterfangen, durchformt und bestimmt wird. So erkennt die Theologie in der doppelten Perspektive das *scibile* der naturalen Wirklichkeit in seiner übernatürlichen Bestimmung als das *credibile*. Tugend und Gesetz,

---

[1] Thomas von Aquin erörterte S. th. II^{a} II^{ae} q. 1 das Problem des theologischen Wissens und der Wissenschaft im Vergleich zu S. th. I q. 1 kritischer: das *scibile* und das *credibile* gehören verschiedenen Ordnungen des Erkennens an, die durch keine topische Konstruktion überbrückt werden können.

[2] Ebd. II^{a} II^{ae} q. 1 a. 5.

Freiheit und Wollen sind Schulbeispiele der komplexen theologischen Betrachtung und Lehre.

2. These: Thomas stellte die pars II[a] zwischen die Gottes- und Schöpfungslehre und die Heilslehre und verknüpfte spekulative Theologie und Soteriologie in der praktischen Theologie.

Die theologische Summa des Thomas ist kein System der Theologie, jedenfalls nicht im neuzeitlichen Verständnis von System, das ein wissenschaftliches Thema aus einem Grundprinzip entwickelt. Die bekannte neuplatonische Idee des Ausgangs und der Rückkehr des Wirklichen vom höchsten Gut, die Thomas im Prolog zur II[a] pars anspricht, ist im besten Fall eine regulative Idee, mit der Thomas die 3 Teile der Summa literarisch zusammenfaßte[3]. Sie hat keine konstitutive, systembildende Bedeutung. Die Frage nach der inneren und äußeren Ordnung der Summa, die das geordnete Ganze der drei Teile in ihrer Ordnung aufscheinen läßt, muß allererst deren geschichtliche Gestalt ins Auge fassen. Denn diese ist auch aufschlußreich für die innere Form des theologischen Denkens des Thomas, die jüngst wieder zum Gegenstand der besonderen Untersuchung geworden ist[4].

Thomas gliederte die Summa nicht nach dem Vorbild des seinerzeit gültigen Lehrbuchs, den IV libri Sententiarum des Petrus Lombardus, das auch er als Dozent an der Universität Paris erklärt hatte. Alexander von Hales hatte diesem Schulbuch seinen bleibenden Einfluß verschafft und auch die Summa Halesiana blieb dessen Gliederung und Einteilung treu. In der Summa des Thomas kommt die klassische Unterscheidung zwischen *theologia* (im engeren Sinn der Gotteslehre) und *oikonomia* (Heilslehre) wieder zur Geltung. Noch im 12. Jahrhundert hatte Peter Abaelard in den vielfachen Redaktionen seiner *theologia* Theologie im engeren Sinn der „reinen", d. h. kritischen Rede von Gott verstanden[5]. Thomas von Aquin bemühte sich in der ontologischen Differenz des schöpferischen und des geschöpflichen Seins um die wissenschaftliche Rede von Gott. Im Unterschied dazu ist die Soteriologie der pars III[a] „Heilsgeschichte", die Thomas vom Geschehnis der Inkarnation des Ewigen Wortes her begründete (also nicht im Sinne einer futurologischen Geschichte verstand). Da dieses eschatologische Heilsgeschehen eindeutig durch das eine, einzigartige, dreimal potenzierte Handeln Gottes bestimmt ist, bleibt auch

[3] G. Lafont, Structures et Méthode dans la Somme théologique de s. Thomas d'Aquin, 1960.

[4] H. Kraml, Die Rede von Gott sprachkritisch rekonstruiert aus Sentenzenkommentaren, Insbruck 1984 (= ITS 13).

[5] L. Hödl, Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts, in: Arts libéraux et philosophie au moyen âge, Montréal-Paris 1969, 137—148.

in der pars III[a] der Summa die ontologische Differenz freien, schöpferischen Handelns wirksam.

Von ihrem Subjekt her sind Theologie und Soteriologie Rede vom handelnden, frei-schöpferischen Gott und also Rede von der Praxis. Die Theologie ist in einem doppelten Sinn praktische Wissenschaft: Wissen vom schöpferischen, freien und machtvollen Handeln Gottes und Wissen vom geschöpflichen, freien, befreiten, ermächtigten Tun des Menschen. Praktische Theologie ist nicht einfach das Wissen um Handlungsweisen und bestimmte Werke, sondern die Erkenntnis ihrer Prinzipien, ihrer Grundordnungen und Grundvollzüge. Die kritische Rede von Gott steht darum unabdingbar im Kontext der kritischen Rede über das Handeln des Menschen vor Gott. Die Moral-Theologie (als kritische Rede über das Handeln des Menschen vor Gott) gehört in das Ganze der theologischen Aussage. Thomas stellt sie zwischen die Gotteslehre und die Heilslehre.

Geschichtlich gesehen kam sie „dazwischen". In den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus fanden die moraltheologischen Themen keine geschlossene Erörterung. „Über die Sünde" und „über die Laster" handelte er im Kontext der Schöpfungstheologie, im Anschluß an die Darlegungen über das *peccatum originale*. Die Ausführungen über die göttlichen und die natürlichen Tugenden stehen im 3. Buch im Zusammenhang der Christologie[6]. Der Tugendlehre des scholastischen Lehrbuchs der Theologie haben alle Sentenzenerklärer große Aufmerksamkeit geschenkt[7]. Deren Ausführungen der materialen Tugend-Ethik sind ebenso bemerkenswert wie die selbständigen Traktate und Libri über die Tugenden, bzw. die Laster und die Tugenden[8]. Die dialektische Methode des Zergliederns und der Zusammenschau fand in der Tugend- und Lasterlehre ein dankbares Objekt. Eindrucksvolle Beispiele dieser systematischen Aufteilung und Durchgliederung der Tugenden sind das Speculum universale des Radulfus Ardens (+c. 1200), das in 14 Büchern gegliedert ist und in den Libri VII—XIV eine alle Bereiche des menschlichen Lebens betreffende Beschreibung der Tugenden des Lebens bietet: die Ertüchtigung des intellektualen, affektiven, inneren und äußeren Lebens,[9] und ebenso die Summe Colligite fragmenta des Magister Hubertus, die R. Heinzmann bearbeitet

---

[6] Petrus Lombardus, Sententiae, II d. 30—42 (über die Erbsünde, Sünde und über die Laster), III d. 23—33 (über die göttlichen Tugenden und die Kardinaltugenden) I Rom 1971, 496—572, II, 1981, 141—189.

[7] Vgl. Robert Kilwardby, Quaestiones in librum tertium Sententiarum. Teil 2: Tugendlehre, hrsg. von G. Leibold, München 1985 (= VKHUT 12).

[8] M. W. Bloomfield, B.-G. Guyot, D. R. Howard, Th. B. Kabealo, Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100—1500 A. D., Cambridge (Massachusetts) 1979.

[9] J. Gründel, Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre, München 1976 (= VGI NF 27).

hat[10]. Dazu kommen noch einige moralphilosophische Traktate, die das Tugendethos des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts beinhalten.

Tugendlehre und Tugendethos der frühscholastischen Theologie laborierten an drei schwerwiegenden Problemen, die erst im 13. Jahrhundert zur Entscheidung kamen. 1. Wie verhalten sich sittliche und gnadenhafte Tugend? Ist die *virtus informis*, die nicht von der gnadenhaften Liebe erfüllt ist, überhaupt wahrhaft und wirklich Tugend. ... *sola caritas virtus appellanda est*, läßt Peter Abälard in seinem Dialogus den Christianus feststellen[11]. 2. Die Renaissance der antiken stoisch-neuplatonischen Tugendethik richtete die *virtus politica (civilis, moralis)* am Noblen und Nützlichen aus. De honesto et utili handelt das *Moralium dogma philosophorum* nach dem Titel, den dieses vielgelesene und vielfach übersetzte Werk der frühscholastischen Moralphilosophie in einigen Handschriften trägt[12]. Das *bonum honestum* und das *bonum utile* vertragen sich aber (nach dem bekannten Wort des Walther von der Vogelweide) schlecht mit Gottes Huld und des Menschen ewigem Heil[13]. Wie verhalten sich sittliche Tugend und ewiges Heil (Seligkeit) des Menschen? 3. Obgleich Gesetz und Gerechtigkeit zusammengehören, wurden in der frühscholastischen Theologie die Traktate über Tugend und Gesetz unabhängig voneinander erörtert. Wie verhält sich die Kardinaltugend der Gerechtigkeit zur Gesetzes-Gerechtigkeit?

Diese Probleme kamen erst im 13. Jahrhundert zur Entscheidung, und zwar unter dem Einfluß der aristotelischen Ethik. Schrittweise vollzog sich vom Ende des 12. Jahrhunderts bis zur vollständigen Übersetzung der Nikomachischen Ethik durch Robert Grosseteste die Hinwendung der lateinischen Philosophie und Theologie zur Tugendethik des Aristoteles, auf deren Grundlage Thomas von Aquin (im Anschluß an Albert d. G.) die Moral-Theologie der pars II^{a} ausführte.

3. These: Die theologische Synthese von Tugendlehre, Gesetzesverständnis und Gnadentheologie ist das geschichtliche Verdienst des Thomas von Aquin.

Eine epochale Wende in der Moral-Theologie vollzog Thomas dadurch, daß er die sittliche Tugend ohne theologischen Vorbehalt als solche betrachtete und begründete[14]. Die göttlichen Tugenden des Glaubens, Hof-

---

[10] R. Heinzmann, Die Summe „Colligite fragmenta" des Magister Hubertus (Clm 28799). Ein Beitrag zur theol. Systembildung in der Scholastik, München 1974 (= VGI NF 24).

[11] Peter Abälard, Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum, hrsg. von R. Thomas, Stuttgart — Bad-Cannstatt 1970, 110.

[12] J. Holmberg, Das Moralium dogma philosophorum des Guillaume de Conches. lat., altfranz. u. mittelniederfränk. Paris 1929 (= Uppsala Bd. 37).

[13] G. Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, in: G. Eifler (Hrg.), Ritterl. Tugendsystem, Darmstadt 1970, 1—92 (bes. 17—37).

[14] Thomas von Aquin S. th. I^{a} II^{ae} q. 55 definierte die Tugend im Anschluß an Aristoteles, Nikomachische Ethik II c. 5 (1106 a 15) als *habitus operativus*. Wenngleich nur die in der Liebe

fens und Liebens verlieren nicht an Heilsbedeutung und Gnadenkraft, wenn die moralischen Tugenden als eigenständiges sittliches Potential des frei-verantwortlichen, geistigen Lebens erkannt und vollzogen werden. Man braucht nicht deshalb von den Tugenden gering zu denken, um von der Gnade und Liebe groß reden zu können; die übernatürliche Vollendung der moralischen Kräfte des Lebens in den göttlichen Tugenden läßt die geistigen und moralischen Tugenden in ihrer angestammten naturalen Funktion bestehen, aufgehen und reifen. Thomas unterschied darum ebenso Gnade und Tugend, wie auch Gnade und Liebe und schuf damit jenen Freiraum, um Größe und Grenze der Tugend-Ethik zu wahren[15]. Was groß anhebt im sittlichen Leben und groß vorankommt in den übernatürlichen Tugenden, kommt auch groß zur Vollendung in der eschatologischen Glorie.

Erst in dieser Differenz brachte Thomas das Unterscheidende von moralischer Tugend, Gnade und Liebe zur Geltung und begründete seine These von der doppelten Vollkommenheit und vom doppelten Glück des Menschen. Diese Position des Thomas darf nicht im Sinne eines zweifach verschiedenen Bereichs von Natur und Übernatur interpretiert werden. Die neuthomistische Auslegung entspricht nicht der Intention des Thomas, wie Henri de Lubac und Urs v. Balthasar nachgewiesen haben[16]. Sittliche Tugend und Gnade, Glaube und Glorie stehen im Verhältnis von Antizipation und Rekapitulation. Die Tugend, die wir im sittlichen Handeln verwirklichen und habituell zu eigen haben, wird durch die Gnade uns noch einmal geschenkt (als *virtus infusa*), so daß das „Gut und Gern" des sittlich-tugendlichen Lebens das „Lieb und Teuer" der gnadenhaften *acceptatio*, Annahme durch Gott ist. Die sittliche Tugend dessen, der *acceptatus* und *carus* vor Gott ist, hört nicht auf, moralische Tugend zu sein; in der Zuwendung Gottes und in der Annahme des moralischen Charakters durch Gott wird uns die Tugend in der Liebe neu geschenkt.

In der Differenz von Tugend und Gnade interpretierte Thomas die Tugend als Handeln des Menschen: *actus hominis—actus humanus*. Das moralische Handeln unterscheidet sich ebenso von der Erkenntnistätigkeit (des *intellectus agens*) wie auch vom werkschaffenden, herstellenden Tun, denn das sittliche Handeln bezieht alles Objektive, Inhaltliche, Gegenständliche, Werkhafte auf das handelnde Ich in seiner Freiheit, Verantwortung und

---

wirksame Tugend auf das letzte Ziel hin ausrichtet, so ist doch jede moralische Tugend in bestimmter Hinsicht zielbestimmt und also *secundum quid* wirkliche Tugend (ebd. q. 65 a. 2—3). So gesehen unterschied Thomas ebd. q. 110 a. 3 auch zwischen Gnade und Tugend. Zur frühscholastischen Fragestellung nach Tugend und Gnade vgl. O. Lottin, Psychologie et Morale Bd. V, Löwen-Gembloux 1960, 47—50, 57—60.

15 Vgl. Ebd. I^{a} II^{ae} q. 49 und q. 90, Introduct. (= Theol (p) 64).

16 Henri de Lubac, Le Mystère du Surnaturel, Paris 1965; H. Urs von Balthasar, Theodramatik IV: Das Endspiel, Einsiedeln 1983.

Selbständigkeit. Nicht das werkschaffende Handeln und seine Objekte, sondern das handelnde Ich und seine Intention sind gut, beziehungsweise böse. Das moralisch Gute resultiert unmittelbar aus der Ordnung des Handelns, dessen Bedingungen und dessen Ziele, und gründet nur insofern im ontologisch Guten, als die Frucht des Handelns, die Frucht des Erkennens und des Wollens die Fülle und den Reichtum des Wirklichen offenbaren. Nur in einem analogen Sinne kann vom ontologisch Guten gesprochen werden; formal und wesentlich ist das moralische Handeln gut.

In der Differenz von Tugend und Gnade hat Thomas auch den Gnadenbegriff theologisch neu durchdacht. Gnade ist nicht nur — wenngleich auch — die einzelne Gnadengabe und Gnadenhilfe, nicht nur — aber auch — die Selbstmitteilung Gottes, Gottes Selbstgabe, sondern Existenz-Erhellung, *lumen gratiae*[17]. In der Zuwendung Gottes, in der *acceptatio* und *iustificatio* geht die Existenz des Menschen neu auf, in einem schöpferischen Aufbruch, Aufgang und Anfang, in dem die verfinsterte verdeckte Existenz neu aufgeht. Der Begriff des *lumen gratiae* muß im Zusammenhang mit den Parallelbegriffen *lumen intellectus* und *lumen gloriae* interpretiert werden; er gehört der Ordnung der theoretischen und praktischen Vernunft an. In der Ordnung der praktischen Vernunft und des moralischen Handelns hat das Gesetz seinen theologischen Ort in der pars I^{a} II^{ae}. Thomas hat den Traktat über das natürliche und positive Gesetz aus der Schöpfungstheologie herausgenommen und in der Moral-Theologie behandelt. In der Zuordnung zur Tugend-Lehre erfährt das Gesetzesverständnis seine moral-theologische Vertiefung, und die Tugend-Ethik ihre naturale, schöpfungstheologische Begründung[18]. Die Tugend-Ethik der pars II^{a} ist Gesetzes-Ethik und das Gesetz verlautet aus der Schöpfungsordnung der theoretischen und praktischen Vernunft des Menschen. Thomas von Aquin hat mit Albert d. G. als einer der ersten die Tugend-Ethik als praktische Wissenschaft verstanden und das Unterscheidende der praktischen Vernunft begründet; er hat im Vergleich zum Gewissen Gesetz und Gnade als *principia extrinseca* bezeichnet und die moralische Tugend in der Schöpfungs- und Gnadenordnung aufgewiesen[19]. Welche Bewandtnis hat es mit der philosophischen Ethik in der Moral-Theologie? Diese Frage wird in der Thomas-Interpretation sehr kontrovers diskutiert und beantwortet.

4. These: Die Moral-Theologie der pars II^{a} der Summa des Thomas ist formal und wesentlich keine philosophische Ethik, so lautet das Urteil

---

[17] Thomas von Aquin S. th. I^{a} II^{ae} q. 110: De gratia Dei quantum ad eius essentiam, ebd. I q. 43: De missione divinarum personarum; vgl. L. Hödl, „Lumen gratiae". Ein Leitgedanke der Gnadentheologie des Thomas von Aquin, in: Mysterium der Gnade. Festschrift für J. Auer, Regensburg 1975, 238–250.

[18] G. Abbà, „Lex et Virtus". Studi sull' evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino, Rom 1983 (= BSRel 56).

[19] Thomas von Aquin, S. th. I^{a} II^{ae} q. 89 Introd.

des Philosophen W. Kluxen; in ihr findet sich keine Spur einer philosophischen Ethik, bekräftigt der Theologe G. Abba. Diese Kritik an der „philosophischen Ethik des Thomas" trifft eine lange und bedeutende Tradition, wie sie in diesem Jahrhundert von M. Wittmann, Mausbach, A. D. Sertillanges bis J. Pieper vertreten wurde, und muß darum ihrerseits kritisch geprüft werden.

W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin,[20] warf der überkommenen Thomas-Auslegung die Verkennung der Funktion und Leistung der praktischen Vernunft vor, die als moralisch urteilende und wertende Vernunft neu bei Thomas zu entdecken ist. Das essentialistische Mißverständnis des sog. natürlichen Sittengesetzes sah im praktischen Intellekt einfach das Vermögen, dieses vorgegebene Gesetz abzulesen. Die praktische Vernunft ist aber nicht Gesetzesinterpret, sondern Gesetzgeber.

Das praktische Vernunfturteil ist nach Thomas nicht nur eine *extensio*, eine Ausweitung oder Anwendung eines theoretischen Vernunfturteils. Urteil und Entscheid der praktischen Vernunft haben ihre eigenen Prinzipien, ihre eigene Ordnung, gründen weder in notwendigen Wesensdefinitionen noch in metaphysischen Prinzipien. Die philosophische Ethik ist ebenso unableitbar von der Metaphysik wie auch von der Theologie. Der Begriff einer theologischen Ethik beinhaltet nach Kluxen einen Widerspruch, denn als Ethik müßte sie gerade ihren theologischen Charakter aufheben. „Moraltheologie ... ist wirkliche Theologie. Man hat allerdings oft den Fehler begangen, spezifischen Problemen der Ethik, die nur mit einer philosophischen Methode lösbar sind, mit theologischen Kategorien zu begegnen. Der umgekehrte Fehler besteht nun darin, in einer theologischen Ethik spezifisch moraltheologische Probleme mit philosophischer Methode anzugehen."[21]

Die Moral-Theologie des Thomas ist formal und wesentlich Theologie, denn Gott ist der Ursprung und Ziel des moralischen Handelns des Menschen. Der Einsatz philosophischer Begriffe und Aussagen ändert diese grundsätzliche theologische Intention des Thomas nicht. In der Summa theologiae findet sich keine Spur und kein Element einer philosophischen Ethik, die in der theologischen Synthese nicht theologischen Charakter gewonnen hätte. Die praktische Vernunft ist im Glaubensver-

---

[20] Hamburg 1980.[2] M. Rhonheimer, Die praktische Vernunft als Gegenstand philosophischer Ethik, in: Forum Kath. Theol. 2 (1986) 97–120 hat sich am intensivsten mit der Untersuchung von W. Kluxen beschäftigt. So ausgezeichnet W. Kluxen, schreibt M. Rhonheimer a. a. O. 100, den Unterschied von spekulativer und praktischer Erkenntnis und den epistemologischen Ort der Philosophischen Ethik erfaßt hat, die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie und speziell von philosophischer Ethik und Moraltheologie bei Thomas findet auch er fragwürdig. Eine andere ausführliche Rezension der Arbeit von W. Kluxen schrieb W. Korff, in: PhJ 89 (1982) 411–421.

[21] M. Rhonheimer, Die praktische Vernunft. (l. c. Anm. 20) 115, Anm. 43.

ständnis *regula regulata, norma normans normata* des Handelns. G. Abba, Lex et virtus. Studi sull' evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino, hat die philosophische Position von W. Kluxen theologisch ausgeführt[22].

Die philosophische Ethik befand sich im 13. Jahrhundert in theologischem Gewahrsam, wie G. Wieland, Ethica — scientia practia. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert, es ausdrückt[23]. Thomas hat (mit Albert d. G.) das Unterscheidende der praktischen Vernunft begründet und das „Handlungswissen" methodisch zugerüstet. Die Ethik als eigenständige philosophische Disziplin kannte er nicht. Die Ablösung der Ethik von der Grammatik war die Leistung der scholastischen *Artes*-Studien im 12. und 13. Jahrhundert. Die Ablösung der Ethik von der Theologie ist außerordentlich vielschichtig und langwierig. Sie ist grundgelegt in den Untersuchungen Alberts und des Thomas zur Nikomachischen Ethik. Sie kam voran in den unter der Bezeichnung des Averroismus bekannten Auseinandersetzungen zwischen der Philosophie und der Theologie.

Diese Feststellung ist ohne Zweifel zutreffend: Thomas unterscheidet die Einzeldisziplinen der positiven Wissenschaften nicht und kennt darum auch die Ethik als philosophische Disziplin nicht. Im Rahmen der Metaphysik begegnet er den Themen der Anthropologie und der Ethik, denn das metaphysische und positive Wissen gehören zusammen[24]. Die Einzelsubstanz und die einzelne Handlung haben für die theoretische und praktische Vernunft prinzipielle Bedeutung. Die metaphysische Bewandtnis des Einzelnen und der moralischen Handlung muß in der Acht und Aufmerksamkeit auf das Sein ausgemacht werden. Thomas verstand die Ethik nicht als positive Wissenschaft. In diesem Verständnis müßte das moralische Handeln des Menschen in seiner urtümlichen Dynamik des freien Wollens, in seiner Bewegung (Motivation) und in seiner sittlichen Qualität betrachtet werden. In der metaphysischen und theologischen Acht des Thomas ist das sittliche Handeln *actus humanus*, der in seiner positiven Bedeutung metaphysisch und theologisch begründet wird. Die philosophische Ethik des Thomas ist ein Hauptstück der Anthropologie, die Thomas in den Studien und Kommentaren zur Nikomachischen Ethik ausführlich erörtert hat und die er in der pars II[a] der Summa theologisch ausführte.

5. These: Zwischen 1248 und 1252 war Thomas Schüler und „Sekretär" Alberts in Köln und hörte dort die Ethik-Erklärung Alberts. 1271/72

---

[22] S. Anm. 18.

[23] Münster 1981 (= BGPhMA NF 21).

[24] F. Van Steenberghen, La structure de la philosophie théorique selon S. Thomas d'Aquin, in: RPL 83 (1985) 536—557. „Entre le savoir positiv et le savoir métaphysique, il n'y a pas place pour des savoirs intermédiaires, car nous ne disposons que de deux méthodes pour étudier le réel." (C. c. 552).

verfaßte Thomas in Paris seinen Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles, und zwar gleichzeitig mit der pars II^a der Summa. Als Vorarbeit zum Ethikkommentar repetierte Thomas in den Sententia libri Ethicorum (ed. Opera Omnia Tom. XLVII vol. I—II) die Forschungsergebnisse des Aristoteles.

Diese These repetiert einige philosophiegeschichtliche Daten, die zum Verständnis der Moraltheologie des Thomas notwenig sind[25]. In der 1. Hälfte des 13. Jahrhunderts war die Nikomachische Ethik des Aristoteles in den lateinischen Übersetzungen der Ethica vetus (Buch II—II) und Ethica Nova (1217—1220), die zwar vollständig war, aber nur fragmentarisch überliefert wurde, und der von Robert Grosseteste besorgten Übersetzung bekannt. Die erhaltenen Kommentare zur Ethica vetus und nova (in den Handschriften von Avranches, Cambridge, Florenz und Paris) zeigen, daß sich die Pariser Magister spätestens seit 1240 mit der Nikomachischen Ethik beschäftigten. Möglicherweise konnte Thomas 1246/47 als Student in Paris erstmals mit den Fragen der aristotelischen Ethik in Berührung gekommen sein. Als Schüler und „Sekretär" Alberts schrieb Thomas am *Studium generale* in Köln 1248—52 Alberts Kommentar zu des Ps.-Dionysius Schrift De divinis nominibus und hörte wahrscheinlich den Kommentar Alberts zur Nikomachischen Ethik. Sicher ist, daß Thomas in seinem Ethikkommentar sehr oft den seines Lehrers Albert benutzte. Thomas verfaßte seinen Kommentar zur Nikomachischen Ethik 1271/72 und gleichzeitig schrieb er die pars II^a seiner Summa. Die Überlieferung, Thomas habe unter Papst Urban IV. 1261—64 in Rom an der Kurienuniversität die Nikomachische Ethik erklärt, ist sicher falsch. Legende ist auch die Nachricht, Thomas habe die Revision der lateinischen Übersetzung der Nikomachischen Ethik durch Wilhelm von Moerbecke angeregt und selber verwendet. Er stützte sich vielmehr auf die alten Übersetzungen, vor allem auf die Robert Grossetestes, kannte aber auch den revidierten Text von 1270. Er berücksichtigte die vielfachen Versionen und zeigt somit ein erstaunliches Interesse am Text; dabei ging es ihm aber weniger um den authentischen Text des Aristoteles, als vielmehr um dessen mögliche Auslegung und Sinndeutung. Thomas untersuchte im vorliegenden Textbuch den Begriff und sammelte die konstruktiven Elemente desselben. Diese begrifflichen Untersuchungen dienten der Theologie.

Als Vorarbeit zum Kommentar schrieb Thomas die Sententia libri Ethicorum, die nun in kritischer Edition vorliegen[26]. Diese philosophische

---

[25] R.-A. Gauthier hat in: S. Thomae de Aquino Opera Omnia XLVIII. Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum Rom 1971, I—XXV. Appendix: Saint Thomas de l'Etique a Nicomache in einer überaus kenntnisreichen Untersuchung die literargeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Fragen der Ethik-Erklärung des Thomas vorgelegt.

[26] S. Thomae de Aquino Opera Omnia, XLVII 1—2, Rom 1969.

Vorarbeit führte er in den Quaestiones disputatae fort und vollendete sie in der Summa theologiae. Ebenso hatte Thomas zwischen Dezember 1267 und September 1268 die Sententia libri de anima geschrieben, ungefähr gleichzeitig mit den Quaestiones disputatae de anima und de spiritualibus creaturis und deren Ergebnisse und Erkenntnisse bei der Abfassung der Summa theologiae I q. 75—89 eingearbeitet. Die vielfältigen philosophischen Untersuchungen und Disputationen dienten „pour rendre intelligibles les données de la foi", wie R. A. Gauthier feststellte[27].

6. These: Die (philosophische) Vorarbeit in den Sententiae diente (nach einer Unterscheidung des Thomas) weniger der Erforschung der Wahrheit als vielmehr der Betrachtung der gefundenen Wahrheit. In der Acht und Aufmerksamkeit auf diese gefundene Wahrheit erfährt der Intellekt Erfüllung und Befriedigung, Zeichen und Ausweis hoher Geistigkeit.

In den Aristoteles-Kommentaren des Thomas und der scholastischen Ausleger ist die *Sententia* ein Element der Textinterpretation. Diese umfaßt bekanntlich die *divisio textus*, die *sententia*, die *expositio* und die *quaestio*. Im Unterschied zur Auslegung und Fragestellung beinhaltet die *sententia* eine zusammenfassende, inhaltliche Angabe und Aussage des auszulegenden Textes, die als Lehräußerung eines Autors gelten muß. Der Ausleger vergewissert sich der Lehrmeinung eines Autors. Es zeugt von der großen Gewissenhaftigkeit des Theologen Thomas, daß er sich vor der Diskussion der von der Materie her für den Theologen höchst ungewohnten Themen der Naturphilosophie, Metaphysik, Ethik und Politik des Aristoteles ausdrücklich der *sententia* des Philosophen versicherte. Textarbeit und begriffliche Untersuchung gehören zusammen, sind das doppelte Auge des Geistes für die Interpretation, die in der begrifflichen Anstrengung die Sentenz des Autors als *auctoritas* geltend machen muß, und die in der *auctoritas* die *ratio* aufdecken muß. *Auctoritas* und *ratio* waren für die scholastische Theologie und auch für die Philosophie die beiden unaufhebbaren Pole ihres Wissenschaftsverständnisses. Die *auctoritas* des Vorher-Erkannten, Überlieferten und die *ratio* des je und je neu zu Verstehenden bedingen und begründen sich.

Erkannte und überlieferte Wahrheit schenkt unserem Erkennen Festigkeit, Ruhe und innere Befriedigung. In der erkannten Wahrheit erfahren wir nicht nur die Unterstützung anderer Mitarbeiter der Erkenntnis der Wahrheit, *cooperatores circa considerationem veritatis*, vielmehr schafft die *continuatio* der Wahrheitserkenntnis in den Erkennenden jene Beständigkeit, das Gleichzeitig-Sein der Wahrheit in uns, das unseren Intellekt erfüllt[28]. Die beiden Pole *auctoritas* und *ratio* sind in der Theologie und Philosophie

---

[27] Ebd. XLV, 1. Sentencia libri de anima, Rom 1984, 288*b (Préface von A.-A. Gauthier).

[28] S. Thomae de Aquino Sententia libri Ethicorum X c. 10. Opera omnia XLVII, 2, 582—585.

unterschiedlich angeordnet. Der Theologe hat die *auctoritas* der Schrift und der Väter vor sich und die wissenschaftliche *ratio* hinter sich, so zwar, daß er die im Glauben vorgegebene *auctoritas* nie einholen kann. Der Philosoph hat die *auctoritas*, dessen was vor ihm erkannt wurde, hinter sich und muß in der *ratio* voranschreiten. Die begriffliche, urteilende, schlußfolgernde *ratio* des Theologen durchformt, überformt das *credibile* als *scibile*, d. h. sie bringt die Offenbarungswahrheit unter die Form des Begriffs, des Urteils, der Analyse und der Synthese und ergreift so das Wißbare am Glaubensgegenstand, ohne diesen je voll zu begreifen. Begriff und Urteil sind Form, formende, bestimmende, offenbarende Denkkraft, die auch den Glaubensinhalt erkennbar, denkbar, wißbar macht, so daß die Glaubenserkenntnis als gültiges Wissen auch die Philosophie betrifft und umgekehrt die philosophische Erkenntnis den Theologen angeht.

Es ist richtig, was R. A. Gauthier zum literarischen Genus der *Sententia* bemerkt, daß es Thomas weder um die literargeschichtliche Erforschung der Lehrmeinung des Aristoteles ging noch um die wissenschaftsgeschichtliche Ergänzung der aristotelischen Erkenntnis (auf Grund einer tausendjährigen intensiven Auslegung derselben), so daß seine Auslegung kein „wissenschaftliches œuvre“ ist (vergleichbar etwa mit den Kommentarwerken des Petrus Hispanus und des Albertus Magnus)[29]. Thomas ging es ausschließlich um die philosophische Vorarbeit für seine Summa theologiae. Worin bestand aber diese Vorarbeit? Thomas erarbeitete in den Sententiae die grundlegenden philosophischen Begriffe, die auch zum Verständnis der moraltheologischen Aussagen notwendig sind. Die Begriffe sind nach ihrer allgemeinsten Bestimmung Kennzeichen und Denkformen, die auch in der Theologie gelten, weil die Theologie grundsätzlich keine andere Denkkraft besitzt, wenngleich sie diese anders einsetzt. Die terminologische Deutekraft der Begriffe setzt die harte Begriffsanalyse voraus. Diese eminent wissenschaftliche Arbeit leistet Thomas in den Sententiae.

7. These: In den Sententia libri Ethicorum und in den parallel laufenden Kommentarwerken hat Thomas Grundbegriffe der Moralphilosophie des Aristoteles untersucht und analysiert, die gleichermaßen in der Moraltheologie gelten: 1.) das Unterscheidende des spekulativen und praktischen Intellekts, 2.) die prinzipielle Bedeutung der Einzelsubstanz und der Einzelhandlung, 3.) das *liberum arbitrium* als willensfreies Urteil, 4.) die Klugheit als Handlungsprinzip, 5.) die Gesetzes-Gerechtigkeit als Gemeinwohl-Gerechtigkeit, 6.) die doppelte Finalität des sittlichen Handelns usw.

In der Sentenzenlesung der 10 Bücher der Nikomachischen Ethik ist Thomas Lernender. In einer bewußten *abstractio mentis*, die sich ganz und

---

[29] L. c. (Anm. 27), 293*bf.

gar auf *litterae* und *mens* des Aristoteles konzentriert, ist er ganz und gar Hörender. Der Lehrer der Schule ist zugleich einer der gelehrigsten Schüler der Aristoteles, und zwar nicht in einer literarischen Repetition, sondern in begrifflichen Untersuchungen. In angestrengter und harter Textanalyse gelingt es Thomas häufig, ja fast immer, die ethischen Grundbegriffe der Nikomachischen Ethik präziser zu fassen, kritischer zu bestimmen und gerade so weiterzudenken. Nicht nur die verschiedenen Versionen des Textbuches hielten Thomas an, mit dem Autor weiterzudenken; die Sache selbst zwang ihn zur harten Analyse. Die jüngsten Untersuchungen zur Moraltheologie haben eine ganze Reihe von Beispielen aufgewiesen, daß Thomas in den Sententiae die Begriffsarbeit weiter vorantreibt als der Philosoph. Ich nenne nur diese:

1.) In allen Büchern der Nikomachischen Ethik blieb Thomas den Aussagen des Aristoteles über die beiden unterschiedlichen Tätigkeiten des spekulativen und des praktischen Intellekts auf der Spur[30]. Dieser begriffliche Unterschied ist für das Verständnis der Moralphilosophie und -theologie unabdingbar. Die spekulative Erkenntnis gründet in den ersten Begriffen und Prinzipien und hat ihren ursprünglichen Ort im *intellectus agens* und *intellectus possibilis*, d. h. in der Tätigkeit des individuellen menschlichen Intellekts. Sie wird vollzogen im Urteil, begründet im Schlußverfahren. Die spekulative Vernunft ist am Allgemeinen und Notwendigen orientiert und interessiert. Der praktische Intellekt richtet sich auf das Einzelne, Konkrete und Kontingente. Die praktische Vernunft ist *ratio particularis*, die das Einzelne wahrnimmt, abschätzt und beurteilt[31]. In den operativen Beweisgängen hat das Einzelne prinzipielle Bedeutung.

Das moralische Handeln des Menschen unterscheidet sich spezifisch von jedem anderen Handeln. *Actio* und *factio* sind wesentlich verschiedene Formen der *operatio*[32]. *Factio* ist herstellendes, hervorbringendes, produktives Handeln; die *actio* ist immanentes, das Subjekt in seinem moralischen Dasein vervollkommnendes Handeln. Weil das sittliche Handeln das personale Sein, das *esse morale* betrifft, bedeutet es zugleich auch die Vollendung, die Glückseligkeit des Menschen[33]. Vermittels des Tugend-Habitus stiftet das sittliche Handeln das personale Sein in den Grund des Guten. Die Grundüberzeugung der Partizipation des sittlich Handelnden am Guten

---

[30] Sententia libri Ethicorum VI c. 2, (l. c. Anm. 28) 335–338, bes. 337; *Dicendum est ergo quod intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabile, unde Philosophus dicit in III De anima quod ratio universalis non movet sine particulari* ... Ebd. c. 9 ed. 364–368.

[31] Ebd. c. 1, 334 b.

[32] Ebd. I c. 1, 6 a, c. 12, 42 b.

[33] Ebd. c. 12, 42 b: *Recte ergo dictum est quod ipsi actus et operationes sunt finis, dum scilicet posuimus felicitatem esse operationem et non aliquid operatum. ... operatio enim manens in agente, ipsamet est perfectio et bonum agentis* ...

hat Thomas von der Sentenzenerklärung bis zur Summa mit dem philosophischen Begriff der Tugend-Habitus kritischer und präziser ausgesagt, wie G. Abbá gezeigt hat[34]. Im Habitus der Tugend ist das handelnde Subjekt ebenso eingesenkt und eingepflanzt in das Gute, wie es zugleich auch dieses (personale) Sein frei vollzieht. Die philosophische Definition der Tugend als *habitus electivus*, als Haltung und Kraft der freien Wahl hat Thomas veranlaßt, den Begriff des sittlichen Habitus von der Freiheit her zu verstehen[35]. Er verband in der Definition des Habitus als Vermögen des freien Handelns Deuteelemente Augustins und des Averroes und bezeichnete seine Bestimmung schlicht als die des Averroes, d. h. als philosophische, und macht damit deutlich, daß diese Begriffsbestimmung für ihn grundsätzliche Bedeutung hat[36]. Thomas hat den Begriff der sittlichen Tugend entschieden von der Freiheit des menschlichen Handelns her verstanden. Die theologischen Denkanstöße, die Thomas von Augustin empfangen hat, hindern ihn nicht, die Bestimmung philosophisch zu verstehen.

2.) Der spekulative und praktische Intellekt haben ihre unterschiedlichen Prinzipien. Prinzip der spekulativen Erkenntnis sind die ersten Begriffe und die Denkprinzipien. Die unverrückbaren *termini* der praktischen Vernunft sind die konkreten und kontingenten Einzeldinge und Einzelhandlungen, die im praktischen Urteil zur Entscheidung kommen. ... *singularia habeant rationem principiorum* ..., schreibt Thomas bei der Erklärung der Grundbegriffe des praktischen Wissens[37]. Der Einzelfall der sittlichen Entscheidung läßt sich niemals nach der Art des logischen Schlußverfahrens unter ein allgemeines Prinzip subsumieren, ableiten und beweisen. Das praktische Urteil ist aber deshalb auch nicht einfach unbegründet, pragmatisch, zufällig. Die praktische Erkenntnis ist nicht das Ergebnis des logischen Schließens, sondern des operativen Folgerns, nicht des Schlußfolgerns, sondern des Zielfolgerns und der Zweckbestimmung. Das praktische Urteil hat seine eigene unterschiedliche Rationalität und Folgerichtigkeit[38].

Thomas hat den Begriff der praktischen Vernunft in der Auslegung der Sententiae des Aristoteles entwickelt und hat diesen Begriff auch in die Moral-Theologie übernommen und dort vom Begriff des natürlichen und positiven göttlichen Gesetzes her vertieft. Das praktische Urteil, das

---

[34] Anm. 18.

[35] Aristoteles, Nikomachische Ethik II c. 6. 1106 b 36.

[36] R.-A. Gauthier, Préface. Sentencia libri De anima (s. Anm. 27) 223* verzeichnet die zahlreichen Stellen, an denen Thomas diese Definition von *habitus* in der Theologie verwendete.

[37] Sententia libri Ethicorum VI c. 9, 376 b.

[38] W. Kühn, Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin, Amsterdam 1982, 4—12 (= Bochumer Stud. Phil. I).

zielgerichtet und zweckbestimmt ist, muß sich am vorgegebenen Gesetz orientieren. Dies geschieht aber nicht in der Weise der Schlußfolgerung, sondern der Anwendung und der Entscheidung. Thomas betonte in diesem Zusammenhang die Gleichgewichtigkeit der Prinzipien der spekulativen und praktischen Erkenntnis und ging damit über Aristoteles hinaus, gleichwohl überzeugt, daß er dem Philosophen auf der Spur blieb.

3.) Nicht weniger intensiv arbeitete Thomas am philosophischen Begriff des freien Wollens, der Willensfreiheit. Diese Anstrengung war nicht nur dadurch erschwert, daß die Kommentatoren der Ethik des Aristoteles bis heute zu keiner übereinstimmenden zweifelsfreien Auslegung der Lehrmeinung des Philosophen gekommen sind,[39] sondern vor allem dadurch, daß Thomas (von Augustin her) im 13. Jahrhundert in der Tradition einer bewußt voluntaristischen Freiheitslehre stand. Bereits im Sentenzenkommentar interpretierte Thomas die boethianische Erklärung des *liberum de voluntate iudicium* (bzw. *arbitrium*), des urteilsfreien Willens, im Verständnis Augustins als willensfreies Urteil, indem er die Präposition *de* gegen ihre ursprüngliche boethianische Bedeutung („über") erklärte: vom Willen her und auf Grund des Willens ist der Willensentscheid frei[40]. Weithin verstanden die scholastischen Theologen und Philosophen im 12. Jahrhundert die Willensdefinition des Boethius im Sinne eines Primates der *ratio*: die Freiheit des Willens ist die Urteilsfreiheit und also die Freiheit des Intellekts[41]. Dieses stoische Verständnis des freien Willens ist gewiß nicht das der Nikomachischen Ethik, denn Aristoteles unterstrich in der Begriffsbestimmung von Tugend, Wahl und Entscheidung die grundlegende Bedeutung des Frei-Willentlichen. „Der Begriff eines Willens, der eine eigenständige, geistige Befähigung darstellt, und der Begriff der Freiheit, die in einem derartigen Vermögen gründet und unmittelbar praktisch, d. h. sittlich bedeutsam ist, findet sich bei Aristoteles nicht."[42] Aristoteles stellte sich das Problem des freien Willens nicht mit der Acht und Aufmerksamkeit, mit der Augustin (vom Römerbrief des Apostels Paulus her) auf das menschliche Wollen blickte.

In der Auslegung des 3. Buches der Nikomachischen Ethik sammelte Thomas die philosophischen Elemente zu einer kritischeren Definition des

---

[39] D. Papadis, Die Rezeption der Nikomachischen Ethik des Aristoteles bei Thomas von Aquin. Eine vergleichende Untersuchung, Frankfurt 1980. Vgl. dazu K. Ph. Seif, Das Problem der Willensfreiheit in der Nikom. Ethik des Aristoteles, in: ThPh 54 (1979) 542–581; A. Vergole, Intellectualisme en voluntarisme. De antinomieen van het finalistisch Goedheitsbegrip bij Aristoteles en Thomas van Aquino, in: TFil 17 (1955) 477–522.

[40] Thomas von Aquin, Sent. II d. 24 q. 1 a. 3 ad 5; vgl. Petrus Lombardus, Sent. II d. 25 c. 1, ed. 1971, 461; Boethius, In Aristotelis De interpretatione, PL 64, 493 D.

[41] O. Lottin, Libre arbitre et liberté depuis s. Anselme, in: Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles. I. Gembloux 1957², 11–224.

[42] G. Krieger, Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus, Münster 1986, 147 f. (= BGPhThMA NF 28).

freien Willens des Menschen. Ausgehend von der aristotelischen Aussage über das Wollen als vernünftiges, vernunftgemäßes und vernunftbestimmtes Strebevermögen *(appetitus rationalis)* begründete auch Thomas: *voluntas ... in ratione est*[43]. Dieses Begründungsverhältnis des freien Willens in der Geistbegabung verbietet es von vornab, das Eigentümliche und Unterscheidende des freien Willens und der Willensfreiheit ohne oder gegen die Kraft des Intellekts zu bestimmen. Die Potenz des freien Wollens unterscheidet sich aber insofern von der Erkenntniskraft, als sie das Ziel des Strebens immer vor sich und über sich hat, niemals wesenhaft in sich. Das Wollen ist zielbestimmt, zielgerichtet und damit auch zweckhaft. Das Vermögen dieser Wahl und Entscheidung ist aber mit dem Willen nicht identisch, denn der Wille ist am Guten schlechthin orientiert, Wahl und Entscheidung aber sind an dem ausgerichtet, was der Vollendung dient[44].

Wahl und Wollen sind nicht identisch! Weil sich in jeder Wahl und Entscheidung Wesen und Dynamik des Wollens offenbaren, muß dieses selbst als grundlegendes Vermögen begriffen werden. Jede Wahl und Entscheidung sind freies Wollen auf Grund und kraft des freien Willens. Die philosophische Unterscheidung von *voluntarium* (Freiwillentlichem) und *voluntas* (freiem Willen) dachte Thomas, teils mit Aristoteles schritthaltend, teils über ihn hinausgehend, in die beiden Richtungen der Analyse der konkreten tugendhaften Handlung und der Analyse der Potenz und des Habitus des freien Willens weiter. Er diskutierte diese Themen in den Quaestiones disputatae und führte sie in der Summa theologisch aus.

Diese begrifflichen Untersuchungen, die sich ebenso auf die genannten Begriffe der Klugheit, Gemeinwohl-Gerechtigkeit und der doppelten Finalität des sittlichen Handelns ausweiten ließen, sind moralphilosophische Propädeutik der Theologie[45]. Die Konstruktion des Tugend-Begriffes in der Sententia Ethicorum ist ein gutes Beispiel für diesen Sachverhalt. Zur bekannten Definition der Tugend im 6. Kapitel der Nikomachischen Ethik stellt Thomas diese 4 Deuteelemente zusammen:[46] die Tugend ist *habitus*, Haltung und Vermögen der Wahl und Entscheidung auf Grund und kraft des moralischen Handelns *(actus)*, welches das „Mittlere", das uns Zugemessene betrifft und alles Streben vernunftgemäß bestimmt und ordnet. Die Tugend ist das Vermögen des sittlichen freien Handelns nach Maßgabe der menschlichen Vernunft und Ordnung. Dieses Kabinettstück der Begriffskonstruktion dient zunächst der Betrachtung und Auslegung

---

[43] Sententia libri Ethicorum III c. 4, 130 a.

[44] Ebd. c. 5, 133 b: ... *neque etiam electio est voluntas ... utrumque enim pertinet ad unam potentiam, scilicet ad appetitum rationalem, qui voluntas dicitur ...*

[45] Vgl. H. V. Jaffa, Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by Thomas Aquinas on the Nicomachean Ethics, Chicago 1952; R. Guindon, Béatitude et théologie morale chez s. Thomas d'Aquin. Origines, Interprétation, Ottawa 1956.

[46] Sententia libri Ethicorum III c. 7, 98 b.

der vier Kardinaltugenden, darüber hinaus fällt mit dieser Definition eine wichtige theologische Vorentscheidung: die moralischen Tugenden sind definitiv, d. h. formal und wesentlich Tugenden, die in der Gnade und Gottesliebe überhöht und vollendet werden, dadurch aber nicht in ihrem Wesen geschmälert werden. Das Verhältnis von sittlichen und gnadenhaften Tugenden bestimmt Thomas nicht mehr im Sinne der frühscholastischen Theologie. Er hat endgültig alle theologischen Vorbehalte gegenüber Wesen und Wirklichkeit der sittlichen Tugenden des Menschen in seiner Geistnatur abgebaut[47]. Die sittlichen Tugenden können auch ohne die gnadenhafte, übernatürliche Liebe sein, wenngleich diese die erworbenen Tugenden innerlich umwandelt und neu zu eigen gibt. Die Tugend muß in ihrem Wesen voll gewürdigt werden. Im Kontext der Moral-Theologie verliert die philosophische Anstrengung mitnichten an Bedeutung. Diese Bedeutung wies Thomas metaphysisch und theologisch auf.

8. These: Die prinzipielle Bedeutung der praktischen Vernunft und des sittlichen Handelns begründete Thomas in einer Metaphysik des freien, willentlichen Handelns, die als solche Metaphysik des menschlichen Geistes ist.

In der These 4 wurde klargestellt, daß Thomas das positive Wissen und das praktische Handeln nicht aus metaphysischen Prinzipien ableitet. W. Kluxen hat, wie erwähnt,[48] mit Recht und mit guten Gründen das neuscholastische Mißverständnis einer metaphysischen Begründung des moralischen Handelns kritisiert. Die praktische Vernunft hat ihre eigenen Prinzipien und ihre unterschiedliche Vollzugsgestalt. Im positiven Wissen (der Naturphilosophie, Anthropologie und Ethik) deckte aber Thomas den metaphysischen Grund und Horizont auf. Das *ens morale* ist keine Qualität sondern ist *plenitudo essendi*, in welcher das Subjekt zur vollen Wirklichkeit seines personalen Seins gelangt[49]. Weil der Mensch im Erkennen und freien Handeln zu sich selber kommt, muß die Tugend als Selbstverwirklichung verstanden werden und ebenso die Schuld und Sünde als Selbstverlust. Die Einzelsubstanz, das geistbegabte Subjekt, ist in seiner Geistbegabung, im Erkennen und Wollen auf seine Vollendung hin angelegt. Nicht das Wesen, das Menschsein, ist vollendbar, *perfectibilis*, sondern der Mensch in seinem Sein, denn die Einzelsubstanz ist nach Thomas der Inbegriff des Seins, das in seiner Verschiedenheit eins, in seiner Unmittelbarkeit wahr und in seiner Fülle und Vollkommenheit gut ist[50].

---

[47] S. th. I^{a} II^{ae} q. 65 a.2; vgl. Anm. 14.

[48] Vgl. Anm. 20.

[49] C. Murin, Recherches sur la nature de l'être moral dans l'œuvre de s. Thomas. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. Montreal 1962, 175–237. (= PIEM 17).

[50] W. Kühn, Das Prinzipienproblem. (s. Anm. 38) XXXVII f.

Die sogenannten Transzendentalien „Einheit, Wahrheit und Gutheit" sind für Thomas nicht nur allgemeine Wissensprinzipien, so daß sie nur als gedachte (= zu denkende) Bestimmungen des Gegenstandes zu gelten hätten, vielmehr müssen sie als Prinzipien verstanden werden, welche die Einzelsubstanz in ihrer unmittelbaren Gegebenheit, Gültigkeit und Bedeutung allererst konstituieren. Wie W. Kühn gezeigt hat, ist die Transzendentalienlehre des Thomas inhaltlich voller Spannungen, sofern sie einerseits als Gedankenbestimmungen und Reflexionsprinzipien erscheinen, andererseits aber als Ordnungsprinzipien gelten, die das Selbständige und Unabhängige in seiner Gegebenheit bestimmen[51]. Weil das Einzelseiende auf das andere und das umgebende Ganze verwiesen ist und nur im Verhältnis zum Ganzen verstanden werden kann, sind die Transzendentalien ontologische Ordnungsbestimmungen des Wirklichen. In Quaestio 21 der Quaestiones disputatae De veritate hat Thomas die Transzendentalienlehre (im Unterschied zu q. 1 a. 1) ontologisch interpretiert und diese Disputation stand im Vorfeld der Frage nach dem freien Willen[52].

Die sittliche Handlung erstreckt sich in die beiden Dimensionen des *actus interior voluntatis* und des *actus exterior*[53]. Der inwendige Akt der sittlichen Handlung, der das Subjekt in seinem (personalem) Sein vervollkommnet, ist zielbestimmt, denn das sittliche Handeln ist im Hinlauf auf die Vollendung vervollkommnend. Alles sittliche Handeln geschieht im Vorgriff auf die Vollendung. Der auswendige Akt des Handelns ist gegenstandsbestimmt und empfängt seine Würde und sein Ansehen vom inwendigen sittlichen Akt, so zwar, daß der Gegenstand der Inhalt der guten bzw. schlechten Tat ist[54]. Das sittliche Handeln holt die Vollendung immer nur im Nächstliegenden ein. Die Vollendung konkretisiert sich immer in der Einzelhandlung.

Die moralische Gutheit resultiert aus der Ordnung des Handelns, die ontologische Gutheit ist die Fülle und der Reichtum des Wirklichen. Das moralisch Gute kann darum nicht aus dem metaphysisch Guten abgeleitet werden. Sie können auch nicht aufeinander reduziert werden. Sie stehen aber in einer bemerkenswerten Entsprechung, denn das Subjekt kann nur gut sein im guten Handeln. In dieser Analogie, in dieser Spannung des moralischen und metaphysischen Guten kommt der Gedankengang weiter zum absoluten Guten. J. Maritain hat in seinen neun Vorträgen über die Grundgedanken der Moralphilosophie diesen Gedankengang des Thomas ausgeführt:[55] die sittliche Gutheit des Menschen gründet weder in der Pflicht, noch im Streben nach Glück und Seligkeit, sondern im absoluten,

---

[51] Ebd.

[52] Thomas von Aquin, Quaest. disp. De veritate, q. 22: De appetitu boni, et voluntate.

[53] Thomas von Aquin, S. th. I^a II^{ae} q. 18 a. 6.

[54] Ebd.

[55] Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale, Paris 1951.

über alles geliebten Guten, „centré sur le Bien transcendant souverainement aimé“[56].

9. These: Thomas stellte in der Summa die Moral-Theologie im theologischen Kontext der kreatianischen und (gnadenhaft-) heilsgeschichtlichen Gottebenbildlichkeit dar und verstand das sittlich-tugendliche Handeln als ursprüngliche und urtümliche Vollkommenheit des Menschen, der von Vollkommenheit zu Vollkommenheit schreitet.

Im Unterschied, ja im Gegensatz zur neuplatonisch-dionysischen Auslegung des Gott-Ebenbild-Seins des Menschen als Kraft einer divinisierenden Selbstüberschreitung des Intellekts, konzentrierte Thomas die biblische Botschaft auf den Menschen in der Welt, dessen Erkenntnisfähigkeit und Urteils- und Entscheidungskraft[57]. Die Gottebenbildlichkeit bedeutet formal und wesentlich gar nicht die allgemeine menschliche Geisteskraft, Gott zu erkennen, sein Wort zu hören, seinen Entscheid zu respektieren, sondern die reale wirkliche Kraft zu erkennen, was Gott jetzt erkennt, daß wir es erkennen, und zu wollen, was Gott jetzt will, daß wir es wollen.

Diese geistmächtige und geistfreie Vervollkommnung im sittlichtugendlichen Handeln ist in der Geistnatur des Menschen angelegt, kommt aber im erkennenden, handelnden Subjekt zur Entscheidung, urgeschichtlich, heilsgeschichtlich und endzeitlich. Thomas unterschied mit der ganzen patristischen und mittelalterlichen Tradition diesen dreifachen *status* des menschlichen Gott-Ebenbild-Seins, das von Vollkommenheit zu Vollkommenheit wächst[58]. Die schöpferische Erneuerung und Vollendung der kreatianischen Gottebenbildlichkeit geschieht nicht von außen oder von oben her, sondern geschieht in der inneren Dynamik des Ebenbildseins. Gegen die alttestamentliche Sinngebung las die scholastische Theologie aus der sprachlichen Unterscheidung von *imago* und *similitudo* (Gen 1,26) die inwendige Anspannung der gottbezogenen Erkenntnis- und Entscheidungskraft, die zur je noch intensiveren Vollkommenheit wachsen kann[59]. Thomas unterschied nicht zwischen einer natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit, sondern differenzierte das praktische Gotterkennen des Menschen in der Geschichte. Er machte von der kreatianischen Ebenbildlichkeit keine Abstriche, um die heilsgeschichtliche und eschatologische Gottähnlichkeit herauszuheben; Selbstentscheidung und Selbstüber-

---

[56] Ebd. 22.

[57] L. Hödl, Die Würde des Menschen in der scholastischen Theologie des Mittelalters. (erscheint in den FThSt).

[58] S. th. I q. 93 a. 4; vgl. L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969.

[59] Ebd. a. 9: *Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur.* Zum atl. Verständnis Gen 1,26f. vgl. E. Zenger, Das Geheimnis der Schöpfung als ethische Vor-Gabe an Juden und Christen, in: Damit die Erde menschlich bleibt. Hrsg. W. Breuning und H. Heinz, Freiburg 1985, 36–60.

schreitung sind die eigentliche Vollkommenheit des Menschen, die *perfectibilitas*, die zu je noch größerer Vollkommenheit wachsen kann, denn Gott hat den Menschen wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert, wie es in der bekannten Oratio der Osternachtfeier heißt[60]. Die im Glauben und in der Gnade erneuerte Tugend des Menschen ist keine andere, aber die gnadenhafte, in der Kraft des Herzens und der Liebe wirksame Tugend ist intensiver, reicher, erfüllter.

Thomas hat diesen wichtigen theologischen Sachverhalt unter dem Thema der „eingegossenen Tugenden" erörtert[61]. Die göttlichen Tugenden Glauben, Hoffen und Lieben senken sich nicht wie eine höhere sittliche Tugendschicht auf das moralische (personale) Sein des Menschen, sondern unterfangen und umfangen die sittlichen Tugenden, formen sie aus und überhöhen sie. Was die Tugend des Maßes, der Zucht und der Disziplin ist, offenbaren die eingegossenen, im Glauben wirksamen Tugenden der Enthaltsamkeit, der Keuschheit, der Jungfräulichkeit, des Fastens, der Demut, Selbstbescheidung und Einfachheit. Wer könnte übersehen, daß Thomas in der II^a II^{ae} q. 141–170 als Moral-Theologe über die Tugend der *temperantia* handelt? Was die Tugend der *temperantia* vermag, kann philosophisch nicht ausgelotet, ausgeschöpft werden, muß aber philosophisch ausgewiesen und aufgewiesen werden. Ohne die integralen, mitfolgenden, das ganze Erscheinungsbild abrundenden Tugenden der *temperantia* bleibt diese selber leer; aber ohne die Grundbestimmung der *temperantia* bleiben die *partes subiectivae* und *potentiales* blind[62]. Konkret gesprochen heißt dies, daß die philosophische Ethik die *temperantia* in ihrer anthropologischen, ethischen und metaphysischen Bedeutung aus- und aufweisen muß, und daß die Moral-Theologie eben diese *temperantia* in den sie ergänzenden (integrierenden) potenzierenden, rettenden, erlösenden, befreienden Tugenden offenbaren muß, und zwar nicht im Sinne einer arbeitsteiligen Untersuchung. Jeder, Philosoph und Theologe, leistet das Seine, leistet das Ganze.

---

[60] *Deus qui mirabiliter creasti hominem* ... Diese *oratio* der Osternachtfeier wird bereits durch „Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum" (ed. K. Mohlberg und A. Baumstark, Münster 1927) bezeugt (= LWQF 11/12).

[61] S. th. I^a II^{ae} q. 63 a. 3.

[62] Ebd. II^a II^{ae} q. 142 a. un.

GEDANKEN DES THOMAS VON AQUIN ÜBER *DEFECTUS NATURALIS* UND *TIMOR*

von ALBERT ZIMMERMANN (Köln)

1. Einleitung

Davor zu warnen, in den Lehren der Denker aus vergangenen Epochen Vorwegnahmen moderner Einsichten zu sehen, ist sicherlich berechtigt. Andererseits ergeben sich manche Fragen unmittelbar aus unveränderten und geschichtlichen Wandlungen entzogenen Strukturen des menschlichen Daseins. Niemand dürfte also zu sehr überrascht sein, wenn er feststellt, daß das Nachdenken über sie und die Antworten auf sie Zeitabstände und sogar Entwicklungen, die unter gewissen Gesichtspunkten recht einschneidend sind, unwesentlich erscheinen lassen. Bei dem Versuch, das Geheimnis der ‚*conditio humana*' zu entschlüsseln, begegnen die Menschen aus früheren und frühesten Zeiten denen aus der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart nicht als Fremde. Wer sich nicht scheut, das Gespräch darüber unvoreingenommen zu verfolgen, gewinnt immer wieder den Eindruck einer tiefen Gemeinsamkeit, welche alle Menschen durch ihre Gedanken miteinander verbindet.

Die folgende Darlegung eines Lehrstücks aus dem Werk des Thomas von Aquin ist durch diese Sicht, für die ich sehr viel Sympathie hege, weil ich sie für richtig halte, geprägt. Ich werde einigen Überlegungen des Thomas über den Zusammenhang zwischen zwei Sachverhalten nachgehen: der Kreatürlichkeit des Menschen und der Angst *(timor)*. Daß gewisse Gedanken, die sich dazu in seinen Schriften finden, eine — vielleicht nur erneuerte — Erwähnung verdienen, bemerkte ich durch eine am Thomas-Institut angefertigte Arbeit über seine Lehre von der Angst[1].

---

[1] Ivana Znidar, Die Lehre des Thomas von Aquin von der Angst, Philos. Diss. Köln 1986. — Das von Thomas vorwiegend verwendete Wort „*timor*" ist im folgenden durchweg mit „Angst" übersetzt. Gelegentlich spricht Thomas auch von „*metus*", jedoch nicht im Zusammenhang mit der hier behandelten Frage. Die Unterscheidung von Angst einerseits und Furcht andererseits spielt erst seit Kierkegaard eine besondere Rolle. Die so benannten Phänomene — eine objektlose Angst-Gestimmtheit des Menschen und ein objektbestimmter Furchtzustand — sind sicherlich auch schon vorher beschrieben worden, aber mittels anderer Termini. Für Thomas ist „*timor*" (und das gilt auch von „*metus*") nie ein objektloser Zustand, und die verschiedenen Arten desselben ergeben sich gerade aus spezifischen Unterschieden

Der Text, auf den ich Ihre Aufmerksamkeit lenken möchte, findet sich im Artikel 11 der Quaestio 19 von S. th. II–II: *„Utrum timor remaneat in patria?"* „Verbleibt Angst im Zustand der Glückseligkeit", also im Zustand der Vollendung, für die der Mensch bestimmt und die ihm verheißen ist. Bevor auf den Inhalt des Artikels eingegangen wird, sind einige Erläuterungen zum Begriff der Angst oder Furcht *(timor)* angebracht.

2. Zum Begriff der Angst

Mit dem Wort „Angst (timor)" bezeichnet Thomas dreierlei: Angst ist erstens eine Seelenregung, *passio*, bei welcher der Mensch etwas erleidet[2]. Diese Erregung ist – unbeschadet aller Eigenarten, die sie beim Menschen hat – auch im Tierreich anzutreffen. Sie gehört zu den Zuständen, die dem überwindenden (iraszriblen) Streben zuzuordnen sind, das letzten Endes in der Körperlichkeit wurzelt[3]. Angst ist diejenige Regung, mit welcher die Seele auf ein drohendes, bevorstehendes, schwer zu vermeidendes Übel reagiert[4]. Es ist ein Übel, das die Kraft des sich Ängstigenden übersteigt, so daß er ihm nur schwer, wenn überhaupt, zu widerstehen vermag. In Kurzfassung spricht Thomas auch von einem „möglichen schwierigen Übel"[5]. In dieser Beschreibung des Formalobjekts der Angst sind zwei Momente aufeinander bezogen. Erstens ein bevorstehendes Übel von einer Mindeststärke, zweitens eine Beschaffenheit des sich Ängstigenden, die das Übel bedrohlich erscheinen läßt. Sie besteht in einem Mangel an Kraft. Beides zusammen verursacht den Angstzustand: „Es rührt von einem Mangel an Kraft her, daß jemand ein drohendes Übel nicht leicht abwehren kann".[6] Das mögliche Übel erregt Angst „aufgrund seiner Kraft und Stärke"[7]. Dem entspricht folgende allgemeine Beschreibung: Die Angst bezieht sich auf „ein Übel, das nicht unserer Gewalt unterworfen ist"[8]. Sie äußert sich in einem Fliehen, Sich-Zurückziehen. Sie hat Auswir-

---

der angsterregenden Gegenstände. Zum Sprachgebrauch bei Thomas s. auch R. Quinto, ‚Timor' e ‚timiditas'. Note di Lessicografia Tomista, in: Rivista di Filosofia neoscolastica. LXXVII, 3, 1985, 387–410.

[2] S. th. I–II, 41–44.

[3] Dazu: A. Zimmermann, Zur Unterscheidung des sinnlichen Strebevermögens gemäß Thomas von Aquin, in: Misc. Med. 18, 1986, 43–52.

[4] S. th. I–II, 41, 2, c: *„objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest". 4,c: „timor est de futuro malo, quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit".*

[5] II–II, 144, 1, c: *„timor est de malo possibili et arduo."*

[6] I–II, 43, 2, c: *„ex aliquo enim defectu virtutis contingit quod non possit aliquis de facili repellere imminens malum".*

[7] l.c.: *„virtus et robur, per se loquendo, est causa timoris".*

[8] l.c., 42, 3, ad 3: *„timor est de malo quod non subiacet nostrae potestati".*

kungen auf den ganzen Menschen, so daß man sie durchaus mit dem heute gebräuchlichen Wort „Befindlichkeit" bezeichnen kann.

„Angst" heißt zweitens eine bestimmte sittliche Verfehlung. Eine Verfehlung ist derjenige Angstzustand, der jemanden dazu bewegt, bei einer Handlung die Ordnung der praktischen Vernunft zu mißachten. Das ist der Fall, wenn man aus Angst ein Übel flieht, das — gemäß dem Urteil der Vernunft um eines höherrangigen Guten willen ertragen werden müßte[9].

Drittens gibt es „Angst" als eine Gabe des Hl. Geistes, im Deutschen meist „Gottesfurcht" genannt. Es handelt sich um eine Vervollkommnung, deren Ursprung nicht — wie etwa bei einer Tugend — in der praktischen Vernunft des Handelnden liegt, sondern in Gott. Der Mensch wird durch sie in die Lage versetzt und angetrieben, das seiner Vernunft nicht zugängliche übernatürliche Ziel anzustreben[10].

Sieht man vom Gesichtspunkt der Ethik ab, dann unterscheidet sich die Angst als Verfehlung nicht von der „Angst" genannten Seelenregung. Ähnliches ist auch von der Angst als Gabe zu sagen. Mag sie auch nicht aus dem Menschen heraus entstanden sein, sondern auf göttlichen Anstoß zurückgehen, so ist sie doch eine „Befindlichkeit", die — unter Abstraktion von der Ordnung der Gnade betrachtet — der *passio* Angst entspricht. Es liegen hier nämlich dieselben Strukturen vor, die auch für einen natürlichen Angstzustand maßgebend und kennzeichnend sind.

Bei seiner Erklärung der Gabe der Angst geht Thomas davon aus, daß „der Gegenstand der Angst im strengen Sinn ein Übel ist"[11]. Da diese Angst die Ausrichtung des Menschen auf Gott betrifft, hat natürlich auch das angsterregende Übel mit dieser Ausrichtung zu tun. In der überlieferten

---

[9] II—II, 125, 1, c: *„Quando appetitus fugit ea, quae ratio dictat esse sustinenda ... timor inordinatus est et habet rationem peccati"*.

[10] l.c., 19, 1, c: *„de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur vel ab eo avertimur"*. Zur Lehre des Thomas von der Gabe der Gottesfurcht s. J. Pieper. Über die Hoffnung, [7]München 1977, Kap. 5. Angesichts des üblichen Sprachgebrauchs mag es befremdlich erscheinen, den Ausdruck „Gabe der Angst" zu verwenden. Da Thomas sich in seiner Gabenlehre ebenso des Wortes *„timor"* bedient wie bei den Erörterungen der Seelenregungen und der Verfehlungen, ist es angebracht, auch bei derselben Übersetzung mittels des Wortes „Angst" zu bleiben. — Im übrigen kann nur eine genaue Erschließung des „Gottesfurcht" genannten Zustandes erweisen, inwieweit es angemessen ist, ihn unter Kenntnis der modernen philosophischen Terminologie (die ja zweifelsohne theologische Wurzeln hat) „Angst" zu nennen. Nicht ohne Grund wird vor der Meinung gewarnt, wir verstünden hinreichend, was mit dem Ausdruck „Gottesfurcht" gemeint ist. Vgl. Art. „Gottesfurcht" in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, 1108, und die Bemerkungen J. Piepers, Über die Hoffnung, 84 ff., vor allem: „Diese Furcht aber ist, wenn man die Sache weniger psychologisch als metaphysisch betrachtet, die — oft bis zur Unkenntlichkeit vermummte — ‚Teil-Wahrheit', die in allen anderen Furchten und Ängsten des Menschen verborgen ist". — Vgl. unten Abschnitt 6.

[11] l.c., 5, c: *„proprie objectum timoris est malum"*.

Lehre von den Gaben kennt man mehrere Arten dieser „Gottesfurcht". Von Bedeutung für das Folgende ist allerdings nur, was Thomas über die „knechtliche Angst *(timor servilis)*" und vor allem über die „kindhafte Angst *(timor filialis)*" lehrt.

„Knechtlich" heißt die Angst vor einer Strafe, die Gott verhängen kann[12]. Das drohende Übel, das diese Angst auslöst, besteht in der Minderung der Gutheit des eigenen Zustandes, in einem Schaden *(nocumentum)*. Ihm ist schwer zu widerstehen; denn die Strafe für ein Vergehen ergibt sich aus der sittlichen Ordnung, der sich niemand entziehen oder widersetzen kann. Diese Art der Angst ist gewiß geeignet, den Weg zu Gott hin zu öffnen; denn dadurch, daß man diesen Weg einschlägt, vermag man einer Strafe am besten zu entgehen. Die „kindhafte Angst" hingegen ist Angst vor der Schuld. Diese ist ein Übel, insofern sie eine Beleidigung des Schöpfers ist und eine Trennung von ihm bedeutet[13].

3. Zu Art. 11 c.

Wenden wir uns nun den wichtigsten Gedanken des Artikels über die Angst im Zustand der Vollendung zu. In seiner Antwort wiederholt Thomas zuerst etwas, was er schon dargelegt hatte: Die Angst vor der Strafe, also die Angst, die knechtlicher Gesinnung erwächst, verschwindet im Zustand der Vollendung. Zur Glückseligkeit gehört nämlich deren uneingeschränkte Sicherheit, und eine mögliche Strafe und die Beeinträchtigung, die mit ihr verbunden ist, sind damit unvereinbar[14].

Anders verhält es sich mit der „kindhaften Angst", der Angst vor Schuld. Sie nimmt teil an der Vollendung des Menschen, die sich mit der vollkommenen Gottesliebe im Zustand der Glückseligkeit einstellt. Sie verschwindet also nicht. Sie äußert sich aber in Akten, die ganz und gar anders sind als die angstgeprägten Akte des Menschen im irdischen Zustand[15]. Das bedarf natürlich einer näheren Erläuterung. Wie kann eine Angst, die von möglicher Schuld hervorgerufen wird, zum vollendeten Zustand des Menschen gehören? Wie kann sie selbst etwas Vollendetes sein? Gewiß, in der Bibel ist von der nie aufhörenden Gottesfurcht die Rede, aber damit ist noch nichts erklärt.

---

[12] l.c., 4, c: *„Obiectum ... timoris servilis est poena"*.

[13] l.c., 2, c: *„Si ... aliquis convertatur ad Deum ... propter timorem culpae, erit timor filialis: nam filiorum est timere offensam patris"*.

[14] l.c., 11, c: *„timor servilis ... nullo modo erit in patria. Excluditur enim ... per securitatem aeternae beatitudinis, quae est de ipsius beatitudinis ratione"*.

[15] l.c.: *„Timor ... filialis, sicut augetur augmentata caritate, ita caritate perfecta perficietur. Unde non habebit in patria omnino eundum actum quem habet modo"*.

Seiner Erläuterung legt Thomas die schon erwähnte Beschreibung der Angst zugrunde: Angst ist Fliehen vor einem „möglichen erheblichen Übel". Welches Gute – jedes Übel ist ja Minderung eines Guten – wird hier möglicherweise beeinträchtigt? Das Gute, dessen Minderung als möglich erscheint, besteht in diesem Fall in der Ordnung der ganzen Wirklichkeit. Für jedes Seiende ist es etwas Gutes, in dieser Ordnung den ihm angemessenen Ort einzunehmen. Infolgedessen ist es nicht gut, wenn etwas diese Ordnung stört und somit selbst in Unordnung ist[16].

Nun steht das vernunftbegabte Geschöpf gemäß dieser Ordnung über den übrigen Geschöpfen und unter dem Schöpfer. Demnach ist es ein Übel, wenn der Mensch den ihm angemessenen Platz zu verlassen versucht, indem er sich in wirklichkeitsfremder Weise selbst wie der Schöpfer dünkt oder aber diesen geringschätzt. Eine solche Verkehrung der Ordnung ist nun jedem vernunftbegabten Geschöpf, also auch dem Menschen, seiner Natur nach möglich. Warum? Zur menschlichen Natur gehört die Fähigkeit der Selbstbestimmung, der freien Wahl. Der freie Wille aber ist seinem Wesen nach wandelbar, biegbar, flexibel. Der Mensch vermag also – an sich, seiner Natur nach betrachtet – einen Verstoß gegen die Ordnung der Wirklichkeit zu begehen. Das aber ist ein mögliches Übel[17]. Diesem gemäß der Natur des Menschen möglichen Übel entspricht eine Angst.

Durch seine gnadenhafte Vollendung wird dem Menschen jedoch ein derartiger Verstoß gegen die Ordnung der Wirklichkeit unmöglich[18]. Da aber seine Natur als Mensch auch im Zustand der Vollendung ungeändert bleibt, bleibt ebenso die aus ihr folgende Angst. Sie wird allerdings mit dem ganzen Menschen ebenfalls gnadenhaft vollendet. Wie sich das im Akt, welcher der vollendeten Angst entspricht, zeigt, beschreibt Thomas so: Es ist eine Flucht vor dem Übel, das darin besteht, sich dem Schöpfer nicht unterzuordnen, wobei dieses Übel jedoch als ein solches bewußt ist, das der menschlichen Natur nach möglich, der Vollendung gemäß aber nicht mehr möglich ist. Es wird also nur noch als ein rein theoretisch mögliches erkannt und erlebt, im Gegensatz zum irdischen Leben, in dem es als etwas wirklich Drohendes Angst erregt[19]. Der Akt, es zu fliehen, läßt sich vergleichen mit dem Schaudern, das man bei der Erinnerung an

---

[16] l.c.: *„Sicut autem bonum uniuscuiusque est ut sub ordine consistat, ita malum uniuscuiusque est ut suum ordinem deserat"*.

[17] l.c.: *„Ordo autem creaturae rationalis est ut sit sub Deo et supra ceteras creaturas. Unde sicut malum creaturae rationalis est ut subdat se creaturae inferiori per amorem, ita etiam malum eius est si non Deo se subiiciat, sed in ipsum praesumptuose insiliat vel contemnat. Hoc autem malum creaturae rationali secundum suam naturam consideratae possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem"*.

[18] l.c.: *„Sed in beatis fit non possibile per gloriae perfectionem"*.

[19] l.c.: *„Fuga igitur huius mali quod est Deo non subiici, ut possibilis naturae, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga huius mali ut omnino possibilis"*.

eine große Gefahr, der man glücklicherweise entkommen ist, empfindet. Ein solcher Akt, der von der Angst im Zustand der Vollendung oder — besser gesagt — von der vollendeten Angst zeugt, widerstreitet der Glückseligkeit nicht, ganz im Gegenteil, er trägt zu ihr bei.

Thomas legt dann noch dar, daß seine Erklärung in Einklang mit Gedanken, die er bei Gregor von Nyssa und Augustinus findet, steht. Ich übergehe das. Wichtig ist jedoch, den dritten Einwand und seine Beantwortung zu erörtern. Da in ihr der Begriff „*defectus*" eine wichtige Rolle spielt, sei vorher noch auf ihn eingegangen.

4. Der Begriff „defectus"

Unter „*defectus*" versteht Thomas manchmal ein Nichtsein oder Nichtvorhandensein ganz allgemein. In diesem Sinn aufgefaßt ist das Wort „*defectus*" synonym mit „*negatio*". Manchmal bezeichnet der Ausdruck „*defectus*" ein näher bestimmtes Nichtsein oder Nichtvorhandensein, nämlich von etwas, das eigentlich da sein sollte. So verstanden ist es synonym mit „*privatio*"[20]. Im Deutschen kann man im ersten Fall von „Fehlen" oder „Mangeln" und im zweiten Fall von „Fehler" oder „Mangel" sprechen. Dieser Unterschied ist selbstverständlich auch für die Bewertung des jeweiligen Nichtseins maßgebend. Daß ein Stein nicht über die Fähigkeit des Sehens verfügt, beeinträchtigt ihn in keiner Weise. Für einen Menschen oder für bestimmte Tiere ist das Blindsein hingegen etwas Schlechtes. Unter dem, was wir als Fehlen oder Mangeln im Sinn bloßen Nichtseins erkennen, gibt es solches, das die Kennzeichnung „naturhaft" oder „natürlich" verdient. Damit ist dasjenige Fehlen von Seinsweisen gemeint, das mit dem Wesen oder der Natur eines jeden endlichen Seienden gesetzt ist. Auch dabei läßt sich wiederum unterscheiden. Es kann sich um ein Fehlen von etwas handeln, das gar nicht zur Natur dieses Seienden gehört. Ein solches Fehlen oder Nichtsein ist also dem betreffenden Seienden dessen Natur gemäß geschuldet. So gehört es zur Natur eines Esels, keinen Verstand zu haben. Dieses „natürliche Mangeln" ist in Ordnung, und es kann — solange es das betreffende Seiende gibt — nicht aufgehoben werden. Es gibt auch natürliche Mängel, die behoben werden können. So verfügt ein Kind noch nicht über das Wissen, das ein Erwachsener benötigt, und es vermag auch nicht aus sich selbst heraus den Zustand des Nichtwissens zu überwinden[21].

---

[20] I, 12, 4, ad 2: „*quaelibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo.*" Vgl. II Sent., 35, 1, ad 1.

[21] Quaestiones disputatae de veritate 9,3, ad 2: „*Aliqua negatio vel defectus dicitur esse ex natura dupliciter: Uno modo quasi sit naturae debitum talem negationem habere, sicut non habere rationem*

Natürliches Mangeln, das nicht aufgehoben werden kann, gehört nun zu jedem geschaffenen Seienden. Es ist ein natürlicher *defectus*, daß ein Geschöpf sich nicht aus sich heraus im Sein erhalten kann. Da es mit dem Geschaffensein unvereinbar ist, dieses Fehlen nicht zu haben, ist es für das Geschöpf nicht etwas Schlechtes[22]. „Natürlich" für jedes geschaffene Seiende ist auch, daß es verglichen mit dem Schöpfer etwas Mangelhaftes ist. „Jedes Geschöpf ist — mit Gott verglichen — mangelnd; denn es besitzt nicht jene Erhabenheit, die Gott hat"[23]. Das jedwedem geschaffenen Seienden natürlicherweise eignende Mangeln besteht darin, daß es einen „unendlichen Abstand" vom Schöpfer hat. Dieser *defectus* so Thomas — „wird niemals aufgehoben"[24].

5. Zu Art. 11, ad 3

Der Einwand, dem die Aufmerksamkeit jetzt gelten soll, stützt sich auf einen Vergleich zwischen Hoffnung und Angst. Die Seelenregung, die „Hoffnung" heißt, ist auf ein schwer zu erreichendes zukünftiges Gutes gerichtet. Das Äußerste, auf das der Mensch hoffen kann, ist die Glückseligkeit. Jede Angst hingegen richtet sich auf ein Übel. Insofern erscheint die Hoffnung als das Vollkommenere. Nun wird es aber im Zustand der Vollendung keine Hoffnung mehr geben; denn das Äußerste, das erhofft werden kann, ist in diesem Zustand ja gegenwärtig und nicht mehr nur zukünftig. Umso weniger dürfte es also Angst, die unvollkommener ist als Hoffnung, geben[25].

Dieser Einwand zwingt dazu, Hoffnung und Angst miteinander zu vergleichen, und zwar unter dem Gesichtspunkt ihrer jeweiligen Vollkommenheit. Thomas tut das, indem er die Mängel, die jedem der beiden Seelenzustände eigentümlich sind, ins Auge faßt. Was zeigt sich dabei?

Der Hoffnung ist ein Fehlen insofern eigentümlich, als ihr vorzüglichster Gegenstand, die Glückseligkeit, nicht gegenwärtig, sondern zukünftig ist.

---

est naturale asino; et huiusmodi naturalis defectus nunquam removetur tali natura remanente. Alio modo, quia non est naturae debitum talem perfectionem habere, dicitur esse negatio ex natura, et praecipue quando naturae facultas non sufficit ad huiusmodi perfectionem acquirendam. Et talis naturalis defectus tollitur: sicut de ignorantia quam pueri habent, et de defectu gloriae, quia nobis tollitur per gloriae collationem".

[22] I, 48, 5, ad 1: *„non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi ... Similiter contra rationem creaturae est, quod in esse conservetur a seipsa, quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturae".*

[23] Vgl. Anm. 20.

[24] Quaestio disputata de spe, 4, ad 2: *„Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quaelibet creatura in infinitum distat a Deo, qui defectus nunquam tolletur".*

[25] II—II, 19, 11, obi. 3: *„spes est perfectior quam timor, quia spes est respectu boni, timor respectu mali. Sed spes non erit in patria. Ergo nec timor erit in patria."* — Das Miteinander von Hoffnung und Furcht gemäß Thomas erörtert J. Pieper, Über die Hoffnung, 77 ff.

Er ist also noch nicht da. Das der Hoffnung anhaftende Mangeln liegt demnach in der „Zukünftigkeit der Glückseligkeit“ *(futuritio beatitudinis)*. Es ist selbstverständlich aufgehoben, wenn die Glückseligkeit erreicht ist und Hoffnung somit gegenstandlos geworden ist[26]. Dieses Mangeln ist also mit der irdischen Existenz des Menschen und nur mit ihr verbunden. Hoffnung ist an die Zeitlichkeit gebunden, sie ist geschichtlich, und sie endet mit dem Ende der Geschichte.

Welcher *defectus* ist der Angst eigentümlich? Es gibt einen solchen, und er reicht viel tiefer; denn er ist im Wesen des Menschen verwurzelt. Es ist nämlich nichts anderes als das „natürliche Mangeln“, das mit dem Menschen als einem Geschöpf ein für allemal gegeben ist. Es besteht in seinem „unendlichen Abstand“ vom Schöpfer[27]. Da dieser *defectus* nie aufgehoben werden kann, auch nicht im Zustand der Vollendung, verläßt Angst den Menschen nie vollständig, und sie prägt auch den gnadenhaft vollendeten Menschen. Das stellt Thomas mit den Worten: *„Et ideo timor non evacuabitur totaliter“* fest. Angst ist somit nicht nur etwas Geschichtliches.

Diese Antwort auf den Einwand entspricht einer Äußerung im Artikel 4 der Quaestio disputata de spe. Während die knechtliche Angst vor Strafe und die kindhafte Angst vor dem Schuldigwerden im vollendeten Zustand des Menschen keinen Platz mehr haben, bleibt wegen der unaufhebbaren Distanz des Geschöpfs zum Schöpfer eine „Angst“, hier *„timor reverentialis“* — „Ehrfurcht“ — genannt. Die entsprechende Fluchtbewegung umschreibt Thomas an dieser Stelle als ein „Versinken in die eigene Geringfügigkeit“, welches die Betrachtung der Größe des Schöpfers begleitet[28].

6. Schluß

Gemäß dem „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ stellt die moderne Existenzphilosophie „die Angst als die eigentliche Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins“ heraus[29]. Es ist ja auch leicht, dies in vielen Texten und Abhandlungen — nicht nur philosophischer Herkunft —

---

[26] l.c., ad 3: *„spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quae tollitur per eius praesentiam“*. Das von Thomas hier (und offenbar nur hier) verwendete Wort *„futuritio“* ist in der Ausgabe der Commissio Piana, Ottawa Canada, ^{2}1953, Tom. 3, 1509 b, durch „fruitio“ ersetzt. Das ergibt jedoch keinen Sinn.

[27] l.c.: *„Sed timor importat defectum naturalem creaturae, secundum quod in infinitum distat a Deo: quod etiam in patria remanebit. Et ideo timor non evacuabitur totaliter.“*

[28] Quaest. Disp. de spe 4, ad 2: *„reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione maiestatis eius, in propriam desiliens parvitatem“*. — J. Pieper sieht in der „der Sohnschaft gemäßen Furcht“ offenbar eine Befindlichkeit, die nur dem Menschen „auf dem Weg“ zukommt. Die Artikel 11 und II—II, 19 werden zwar einmal erwähnt, aber nicht weiter erläutert.

[29] Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, Bd. 1, 311.

bestätigt zu finden. Erinnert man sich beim Studium der Texte, in denen Thomas die Angst erörtert, an einige dieser Gedanken, dann fallen allerdings Parallelen auf, die der Erwähnung wert sind.

Kierkegaard sieht das Wesentliche der Angst des Menschen in der Angst vor der Freiheit[30]. Thomas legt dar, daß es die Wandelbarkeit unseres Willens ist, die eine Störung der wirklichkeitsgerechten Ordnung und damit einen Einbruch in das Gute möglich macht und die deshalb Angst erregt. Dies so sehr, daß noch im vollendeten Zustand das Bewußtsein davon den Menschen zu ängstigen vermag.

Vor allem durch Heideggers Werke fanden gewisse Beschreibungen der „Befindlichkeit" der Angst Eingang in die zeitgenössische Philosophie. In seiner Abhandlung „Was ist Metaphysik?" liest man: „Die Angst offenbart das Nichts", „in der Angst begegnet das Nichts ineins mit dem Seienden im Ganzen". „Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts". Die Angst enthüllt, daß „Da-sein heißt: Hineingehaltenheit in das Nichts"[31]. Gemäß Sartre „sind wir Angst", da wir dem Nichtsein ständig ausgesetzt sind[32].

Das ist gewiß nicht die Sprache des Thomas. Aber die Sprache ist nun einmal nicht der einzige Maßstab der Gedanken, die sie ausdrückt und denen wir nachzuspüren versuchen. Thomas beschreibt das natürliche Mangeln, das mit dem Menschen gesetzt ist, als dessen „unendlichen Abstand" von Gott. Er beschreibt auf diese Weise die wesenhafte Endlichkeit des Menschen, von dem es bei Heidegger übrigens heißt, daß in ihm „abgründig die Verendlichung gräbt"[33]. Die Verwandtschaft des Gedachten läßt sich noch deutlicher dartun. Der „unendliche Abstand" zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen ist gemäß Thomas der Abstand, der „das subsistierende Sein" von einem Seienden trennt, dem — als aus dem Nichts Geschaffenem — sein Sein nur verliehen ist. Die moderne Philosophie vermeidet zwar das Wort „Geschöpf". Wer jedoch von der „Hineingehaltenheit in das Nichts", von dem „Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt", von der Endlichkeit und Verendlichung spricht, der meint damit eben das, was Thomas als den *„defectus naturalis"*, das „natürliche Mangeln" des Geschöpfes Mensch bezeichnet.

---

30 S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, Kap. 2, § 5. Gesammelte Werke, Abt. 11/12, übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1958, 40: „die Angst ist die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit".

31 M. Heidegger, Was ist Metaphysik, [5]Frankfurt 1949, 29—35. — Bei Kierkegaard heißt es einmal: „Welche Wirkung hat das Nichts? Es gebiert die Angst". (l.c., 40)

32 Jean-Paul Sartre, L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phènoménologique. [23]Paris 1949, 82.

33 M. Heidegger, a. a. O., 34.

Die zeitgenössischen Denker, die das Phänomen der Angst vor den Blick rücken und seine Bedeutung zu erschließen suchen, lassen als Philosophen mit Recht theologische Überlegungen über den gnadenhaft vollendeten Menschen, wie Thomas sie in dem besprochenen Artikel anstellt, außer Betracht. Man beachte aber, daß Thomas auch hier den Mensch gemäß dessen Natur im Auge hat, und den Menschen so zu begreifen ist auch das Anliegen der modernen Denker. Die Auskunft, die er gibt und an die zu erinnern meine Absicht war, lautet: Der Mensch kann seine Kreatürlichkeit und den Mangel oder das Nichtsein, das ihm im Vergleich zum Schöpfer anhaftet, nie verlieren. Deshalb wird ihn auch Angst nie verlassen. Diese ist also „Grundbefindlichkeit“ des Menschen in einem radikaleren Sinn, als es in der Existenzphilosophie der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart gelehrt wird. Denn sie wird den Menschen noch im Zustand der Vollendung sein Geschaffensein erleben lassen, allerdings in einer dann beseligenden Weise.

METALANGUAGE AND THE CONCEPT OF ENS SECUNDAE INTENTIONIS

by IVAN BOH (Columbus)

Introduction

Avicenna characterized logic as the science of second intentions as applied to first intentions. His characterization appears to have been the source of all prominent medieval logicians and philosophers of logic. St. Thomas, too, agrees with Avicenna on this score, but his explication of *ens secundae intentionis* may or may not be the one that Avicenna himself would endorse.

While medieval philosophers and logicians, as well as modern scholastic philosophers, retained to a large extent the language of second intentions insofar as they raised the question about the object of logic at all, they often switched from a metaphysical plane of the *ens secundae intentionis* to a quasi-psychological or metalinguistic level of *secunda intentio.* In fact, nominalistic philosophers of the later medieval period moved the whole discussion into the realm of language, so that instead of *ens secundae intentionis* we find them talking about *terminus secundae intentionis.*

As is well known, the renaissance-inspired tradition of logic ignores, and presumably rejects, the idea of *ens secundae intentionis* altogether[1]. The same is true, of course, of mathematical or symbolic logic of G. Boole, G. Frege, B. Russell and others. A prominent exception is C. S. Peirce.

While many have felt the doctrine of *ens secundae intentionis* to be misguided or, perhaps, useless, the problems which the doctrine was designed to solve certainly seemed to have been recognized as genuine and in need of being solved. The variety of metaphysical, psychologistic, and linguistic theories of logic are a testimony to that fact. The most notable version of a linguistic turn on this matter is the appeal to the idea of metalanguage as an adequate substitute for whatever earlier philosophers of logic tried to capture by appeal to "second-intentional *being*" or to "second intentions".

[1] This is not to say that there was not a continued cultivation of the subject in the post-scholastic traditions. In fact, we encounter intense discussions among the Thomist, Scotist, and Nominalist schools well into the seventeenth century. Cf. L. Hickman, Modern Theories of Higher Level Predicates, München 1980.

In this paper I wish to discuss the notion of second intention in relation to a possible reinterpetation of it in terms of metalanguage. For many philosphers have felt that while real sciences are about real, mind-independent things (which are not signs of anything else), logic must be in some sense about language and its syntactic, semantic, and pragmatic features. It occurred to many that the supposition of a mysterious *ens secundae intentionis* may be discarded completely and that either the language of second intentions be interpreted so as to refer to real things, acts of the mind or perhaps to linguistic signs, or else that a comprehensive metalanguage be constructed of which rules or principles of logic are a special part. It is the contention of this paper that (a) the attempt to minimize ontological committments is a result of legitimate tendency of the mind; but that (b) the reduction of second intentions to real things, psychological or linguistic, is untenable; and that (c) although the understanding of logic as a set of metalinguistic rules and principles is in a sense tenable, since we cannot have any science in normal sense of the word without a suitable linguistic embodiment, we cannot claim to have thereby explicated without residue the concept of *ens secundae intentionis* as understood by Aquinas and others. It will be argued that a logician may set up his science as a set of metalinguistic rules and principles and organize all there is to know about his subject matter in a suitable way, but that a philosopher of logic will point out to the ontic foundation of these metalinguistic structures themselves. He will point out that the metalanguage of logic is not really a language about language as such but rather a language about things precisely as known by the human intellect.

The discussion is divided into four parts. Part One delves on the place of logic among sciences and it also offers substantial passages from Aquinas which are used in the subsequent parts to delineate *ens secundae intentionis*. Part Two raises the question of the nature and function of this concept in ontology. Part Three reviews what one might call a metalinguistic reconstruction, advanced in the later Middle Ages by Nominalists, esp. Ockham, of the language of *ens secundae intentionis*. Part Four offers arguments that the ontological problem of *ens secundae intentionis* cannot be dissolved without residue by formal mode of speech, i. e., by a move into metalanguage.

Part One

While it may not be certain whether Avicenna (979—1037) was the first philosopher[2] who claimed that the proper object of logic are "second

[2] J. Pinborg finds a corresponding distinction already among the Stoics and the neoplatonic Commentators: "Die Entstehung der Lehre von den ersten und zweiten Intentionen

intentions as applied to the first", his idea of second intention was generally appealed to by the great thirteenth-century metaphysicians who elaborated on it and on the notion of *ens rationis* of which second intentional being is an instance.

The *"locus classicus"* of the Avicennian doctrine is found in his Philosophia Prima, i. 2, p. 70 vA:

> *Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus primo intellectis, secundum quod per eas pervenitur de cognito ad incognitum, non in quantum ipsae sunt intellectae et habent esse intelligibile, quod esse nullo pendet ex materia, vel pendet ex materia sed non corporea*[3].

What precisely are these "second intentions"? Avicenna himself explicitly ruled out the interpretation that they are real things out-there, or that they are mind-independent features of things; and he also ruled out the interpretation that they are real qualities of the soul. For neither forms-by-themselves (intentions understood as external objects) nor forms-in-individuals (intentions understood as mental acts or accidents in the soul) can ever possess the properties such as logical intentions possess, e. g. essentiality and accidentality, universality, attribution, affirmation, inferring, and the like:

> *In eis autem quae sunt extra non est essentialitas nec accidentalitas omnino, nec est aliquod complexum nec incomplexum nec propositio nec argumentatio nec cetera huiusmodi. Cum autem volumus considerare ad hoc ut sciamus eas, necesse est eas colligere in intellectu, et tunc necessario accident illis dispositiones quae sunt proprie tantum intellectui*[4].

In spite of this explicit clarification by the famous islamic predecessor, Aquinas obviously felt that the notion of second intention needed to be scrutinized further. Although he did not write a separate treatise on the subject, he says quite a lot on it in passages found in "logical" treatises such as commentaries on De Interpretatione, and on the Posterior Analytics, as well as in De Veritate, in the commentary on Metaphysics, Summa

---

liegt noch im Dunkeln, obwohl einige wichtige Etappen schon bekannt sind. Es dürfte feststehen, daß schon die Stoa eine entsprechende Distinktion zwischen Zeichen für Gegenstände und Zeichen für Zeichen gezogen hat, und daß die neuplatonischen Kommentatoren die grammatischen und logischen Termini als Termini der zweiten impositio (ϑεσ'ς) den gegenstandsbezogenen Wörtern der ersten impositio gegenübergestellt haben". Cf. J. Pinborg, Zum Begriff der Intentio Secunda, in: Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin 13 (Copenhagen 1974) 49–59.

[3] Avicennae ... Opera, Venice 1508 (reprinted Minerva and Bibliothèque S. J. de Louvain, 1961) I, 2, 70 vA. Quoted in W. and M. Kneale, Development of Logic, Oxford 1962, 230.

[4] Avicennae ... Opera: Logica 2 rB.

Theologiae, Summa Contra Gentiles, in his commentary on Sentences, in the Quodlibetal Questions, his Ethics and elsewhere[5]. The points stressed may have varied, depending on the context of the problem at hand, but a unified and consistent understanding of what is the nature of second intention can be crystallized out of these passages. The best attempt to draw such a consistent picture of Aquinas' notion of second intention is without doubt Father Robert W. Schmidt's The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas[6]. Without recapitulating Schmidt's lengthy discussion it will be sufficient for purposes of this paper to look at the crucial passages from Aquinas to show what the notion of second intention was designed to play in the metaphysical foundation of sciences and, in particular, of logic.

Given Aquinas' standard division of sciences in XI Meta. 7, n. 2264, there seemed no place for logic. The classification of sciences given there is based on the idea of proper object and of end or purpose. Science is either speculative or practical. Speculative is divided into natural philosophy (physics), mathematics, and metaphysics (first philosophy, theology). Practical philosophy is divided into active (moral science) and factive (mechanical art). Now, speculative sciences deal with real being, each from its proper perspective; this being is found, not created or made, by the investigator or theoretician; and each of these sciences operates simply to satisfy our human intellectual curiosity and not to accomplish something external to itself. Practical sciences, on the other hand, exist to accomplish their external ends: moral science to establish a proper order among human actions which presuppose an exercise of free volition; and mechanical art to create properly and efficiently an object which is then essentially independent of human activity or human thought[7].

Should we somehow accommodate logic as a speculative science after all? Certainly, we could not reasonably identify it as a physical science or natural philosophy. Mathematics may be more akin with it. However we should remember that mathematics, for Aquinas, was a science of pure quantity and, as Father Schmidt observes, "its objects have their real

---

[5] The best available editions, or English translations, of St. Thomas Aquinas on our present topic are: In Aristotelis libros Peri Hermenias et Posteriorum Analyticorum Expositio, Leonine text ed. R. M. Spiazzi, Torino 1955; Quaestiones Disputatae, 2 vols., ed. R. M. Spiazzi, Torino 1964—5; In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, ed. M. R. Cathala and revised by R. M. Spiazzi, Torino 1950; Commentary on the Metaphysics of Aristotle, 2 vols., tr. J. P. Rowan, Chicago 1961; Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, 4 vols., Paris 1929—47; Summa contra Gentiles, Roma 1934; Summa Theologiae, 4 vols., Torino 1950; In Decem Libras Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum Expositio, ed. R. M. Spiazzi, Torino 1964.

[6] The Hague 1966.

[7] In VI Meta 1, n. 1152.

existence in sensible matter, whereas those of logic have their being only in the mind"[8]. Thus, logic could not be identified with mathematics.

Is logic, then, to be identified with metaphysics? The supposition that it is should not seem completely out of place. For the object of metaphysics and its proper modes, and the object of logic are both immaterial: being *qua* being, spirits, etc. in the former case, and acts of simple apprehension, mental judgments, acts of reasoning, etc. in the latter case. Again, as was observed by Aquinas, *Subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit Aristoteles quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae [primae]*. In still another work, Aquinas writes: *Logicus et metaphysicus circa omnia operantur ... Sicut enim primi philosophi est loqui de ente in communi, ita et logici; aliter non esset circa omnia eius consideratio ... Ideo subiectum erit utriusque*[9].

However, there is a very basic difference between the two. Metaphysics is about real substance and about real features of the world, whereas logic is concerned with things only as they are known and with properties which things-as-known have as a result of being known by our minds: *Logicus autem considerat res secundum quod sunt in ratione ... Sed philosophus primus considerat de rebus secundum quod sunt entia*[10]. The difference between real sciences, such as metaphysics, and logic is thus fundamental.

A still clearer distinction between being studied by metaphysics and being studied by logic is brought out in a long passage from Aquinas' Metaphysics commentary. This passage is worth quoting in full, since it will be crucial in our attempt to explicate the full import of the notion of *ens secundae intentionis*:

> *Differunt autem abinvicem. ... Et hoc ideo est quia ens est duplex: ens scilicet rationis, et ens naturae. Ens autem rationis scitur proprie de illis intentionibus quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosphiae, quod est ens naturae*[11].

As it turns out, we have to take into account the fact that, like mechanical sciences, logic does bring something into being[12]. Concentrat-

---

[8] R. W. Schmidt, The Domain of Logic according to St. Thomas Aquinas, The Hague 1966, 23.

[9] De Nat. Gen., c. 3.

[10] In IV Meta 13, n. 576.

[11] In IV Meta 4, n. 574.

[12] Vincent Ferrer also spoke of logician as an *artifex intellectualis*. Cf. J. Trentman, Vicent Ferrer on the Logician as *Artifex Intellectualis*, in: Franciscan Studies 25 (1965) 322–337.

ing on this fact we could use the preceding classification and place logic together with factive sciences, but distinguishing logic as *rational* factive science, as opposed to mechanical arts which are *real* factive sciences. However, since the goal of logic is not to create immanent relational products for their own sake but rather to enable us to reach truth as the good of the intellect, – and since this end is speculative –, we should modify the original classification of sciences by dividing speculative science into real (metaphysics, mathematics, and natural philosophy) and rational (logic).

Within the realm of logic, St. Thomas distinguishes two branches: dialectics and demonstrative science[13]. Schmidt puts the difference between the two in the following terms: "... dialectic searches for truth or discovers ist, whereas demonstrative logic establishes a truth already discovered by reducing it to its necessary rational foundtion"[14].

Aquinas makes a further distinction, viz., the distinction between *logica docens* and *logica utens*, or, as we might say, between theoretical and applied logic. The former "studies logical intentions and the relations in which they stand to each other", the latter "makes use of the principles of theoretical logic in actually conducting mental operations"[15].

---

[13] Cf. Summa Theol. II–II, 51, 2 ad 3: *Alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa.*

[14] R. W. Schmidt, op. cit., 32. The distinction made here by Aquinas between dialectic and demonstrative logic may be understood as a distinction between actual deductive forms in various fields and logic as a science; whereas dialectic draws (validly or invalidly) inferences from various premiss-sets, logic as a science or demonstrative logic specifies the conditions under which inferences may validly be drawn. C. S. Peirce made a similar distinction between mathematics and logic: whereas in mathematics necessary inferences are drawn in accordance with highest standards, in the science of logic the very conditions under which such inferences may be drawn (in mathematics and alsewhere) are subject to investigation.

[15] R. W. Schmidt, op. cit., 36. Cf. also Aquinas, In IV Meta 4, n. 576. It is interesting to observe at this point that in our times Hans Reichenbach also found it necessary to employ a distinction which is remarkably similar to the one made my medievals. He writes: "When we call logic *analysis of thought* the expression should be interpreted so as to leave no doubt that it is not actual thought which we pretend to analyze. It is rather a substitute for thinking process, their *rational reconstruction*, which constitutes the basis of logical analysis. Once a result of thinking is obtained, we can reorder our thoughts in a cogent way, constructing a chain of thoughts between point of departure and point of arrival; it is this rational reconstruction of thinking that is controlled by logic, and whose analysis reveals those rules which we call logical laws. The two realms of analysis to be distinguished may be called *context of discovery* and *context of justification*. The context of discovery is left to psychological analysis, whereas logic is concerned with the context of justification, i. e., with the analysis of ordered series of thought operations so constructed that they make the results ot thought justifiable. We speak of a justification when we possess a proof which shows that we have good grounds to rely upon those results." Elements of Symbolic Logic, New York 1960, 2.

Part Two

I want now to raise the question of ontological status of such second-intentional being which is supposed to be the proper object of logic. What sort of being is it?

Drawing from the passages cited in Part One and others which I have no room to quote, I will first venture to assert seven — not necessarily mutually exclusive — statements about *ens secundae intentionis* (ESI for short) and then provide a fuller support for each of them in turn:

(1) ESI is a rationate being (as opposed to real being).
(2) ESI is constructed or set up by the mind.
(3) ESI has a remote foundation in real being insofar as it presupposes a contact with real being by way of first intentions (direct concepts).
(4) ESI as such is immaterial (as opposed to the object of mathematics).
(5) ESI is mind-dependent, but it is not a mere construct in the sense in which chimera and the like are mere constructs.
(6) ESI is not a psychic or mental being, an act of mind or an accident of the mind.
(7) ESI ist not linguistic in character.

(1) *ESI is a rationate being* (as opposed to real being). Often, *ens rationis* is rendered by the phrase 'being of reason'. Following Father Schmidt, I adopt the adjective "rationate", as opposed to "real", to designate mind-dependent entities, including not only the objects of logic such as species, genus, etc., but also entities such as chimera, square circle (incompossibilities, negations), blindness (privations), and any other kinds of mind-dependent entities. On the other hand, mental acts of simple apprehension, mental acts of composing and dividing (judging), and mental acts of inferring are not rationate beings; they are real, albeit mental beings[16].

(2) *ESI is constructed or set up by the mind.* Take as an example the second-intentional being *genus*. The intellect forms direct universal concepts such as 'man', 'rabbit', 'fish', etc. and subsumes these under the direct concept 'animal'. It can then go on to form judgments such as 'Man is an animal', 'Bird is an animal', and so on. Again, it can go on to form inferences, given suitable judgments. But thus far we have no second-intentional being explicitly in

---

[16] Although it is customary to speak of second intentions in the context of simple apprehension, we should not forget that judgment and reasoning also involve second-intentional being. Cf. the following passage from Summa Theologiae I—II, 90, 1 ad 2: *Sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta aedificationem et aedificatum; ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per huiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio; secundo, enuntiatio; tertio vero syllogismus vel argumentatio*". In De Veritate 3, 26, he mentions only the first two of the mental acts and their constructions: "*Quidditas formata in intellectu vel etiam compositio et divisio est quiddam operatum ipsius.*"

the picture. However, when the intellect understands certain features of the first intentional, *direct concepts* such as 'man', 'bird', and 'animal', for example, the feature of universality, or the feature of concept-inclusion, and when we make these features into objects of intellectual apprehension and possibly exteriorize them in language (i. e. the language of logic), then a being has come-to-be which would not be in any sense if there were not human intellect in the world reflecting on the objects as known. The intellect could operate on the plane of natural philosophy, mathematics, and metaphysics by means of concepts which arise naturally when the intellect is presented with the appropriate realities; but when it speculates about being-as-known, about *the features of concepts* by means of which it apprehends reality, then it creates or forges to itself special objects whose being depends on the intellect itself. St. Thomas views *the features of concepts* which are of concern to logicians as essentially relational; they result from our consideration of concepts in relation to individuals to which they apply and of concepts to one another. We consider the feature of universality of the concept *man*, seeing that it has a naturally founded one-many relation to individuals and an essential species to the concept *animal* (which, conversely, has an essential genus relation to the concept *man*.)

(3) *ESI has a remote foundation in real being* insofar as it presupposes a contact with real being by way of first intentions (direct concepts, judgments about real things, inferences). It is perhaps easy to understand that universality does not exist in nature, that there are no compositions or divisions or inferences apart from operations of abstraction, judging, and inferring, and that in that sense such things are constructed by human intellect. But it is not so easy to draw a clear-cut difference between direct, first-intentional concepts and their objective foundation on the one side, and the indirect or reflexive second-intentional concepts and their objective foundation on the other.

First of all, if the objective foundation of the first intentional concept *man* consists in the fact that John, Tom, and Mary are human beings independent of our intellectual apprehension as men, and that the concept *man* naturally signifies them since they share a common nature or since they are all rational, sentient, living, material substances, then we should also admit that the objective foundation of second-intentional concepts is similarly secured. Whether anyone ever turned out to be logician or not, there would be the objective foundation for a construction by the mind of the relations of reason or second-intentional features of things as known by direct first-order operations, just as there was an objective foundation for direct concepts about things prior to the operation of simple apprehension. The only difference would seem to be that the objects on the basis of which direct concepts are formed are mind-independent in the sense that they would still exist *(Deo volente)* even if no one ever intellctually

apprehended them, whereas the objects which are the objective foundation for second-intentional construction are themselves mind-dependent in the sense that they would not be at all if it were not for intellectual apprehensions in the world; that is, while the objects which are the objective foundation for second-intentions would be just as they are, containing all the features required for a second-intentional operation and construction, there would be no genera, species, judgments, inferences, and so on, if there were no constructive second-order mental operations.

(4) *ESI as such is immaterial* (as opposed to the objects of mathematics). The difference between metaphysics, natural philosophy, and mathematics on one side and logic on the other was that the three former sciences deal with real being and that logic deals with rationate being. But whereas metaphysics and natural philosophy deal primarily with substance and its essential properties, mathematics does not, being science of pure quantity, Nor, of course, does logic deal with substances. Is there not a strong affinity here between logic and mathematics, especially since both insist on proceeding formally? Perhaps they should both be classified as real (speculative) sciences, or else, both as being something else. Should their lot in classification among sciences not be shared?

However palatable this suggestion may be to us, it could not be a good one for medievals who thought that pure quantity, be it discrete or continuous, is *essentially* tied to matter. Mathematics is necessarily about matter, however "rarified" that matter may be. Logic, on the other hand is about intelligible features of beings intensionally present in the mind; or, we might say, about the contents of intelligible presentations. For being-as-known is immaterial even when the being which is known is material.

(5) *ESI is mind dependent*, but it is not a mere construct in the sense in which chimeras and the like are mere constructs. While even chimeras, just as negations and privations, may have some sort of foundation in real being, none of such rationate beings are on par with second-intentional being whose whole reality consists in relating the first intentions into a proper (logical) order. It seems to be Aquinas' view that logic is ultimately, although not directly rooted in things; it is the rationality or "informed" and "lawful" character of the world that dictates the second-intentional or logical order, and not the other way around.

(6) *ESI is not a psychic or mental being, as act of mind or an accident of the mind.* Neither the Avicennian tradition nor Aquinas' own scrutiny of the problem were conducive to a psychologistic or mentalistic interpretation of second intentions. It is true, as Professor J. Pinborg observed,[17] that

[17] Cf. Logik und Semantik im Mittelalter, Stuttgart—Bad Cannstatt 1972 (= Problemata 10), 60: "Intentio bezeichnet schon bei Avicenna zweierlei: 1. die Eigenschaft des bezeichneten Gegenstandes, die bezeichnet wird, und 2. den Wort- und Begriffsinhalt".

Avicenna's statement (in medieval Latin version) of the subject-matter of logic could be read in two ways, but the mentalistic reading is not one of the two. It may mean the property of the object characterized as well as the content of the word or concept. Actually, the full-fledged "psychologistic" interpretation was probably accomplished only by the late Ockham, i. e. at that period of his development in which he rejected fictum-theory of concepts and substituted for it the mental *acts* theory. But it is doubtful that even he would try to reduce logic to psychology; he seems to have been convinced that while the pragmativ dimension of language may connect logician with psychology, the semantical and the syntactical dimensions do not. He thus felt confident that the metaphysical interpretations of both first and second intentions could be summarily refuted by appeal to his own theory of signs (and of signs of signs).

(7) *ESI ist not linguistic in character.* While Aquinas did not reject the Boethian-like talk about names of names, he would not consider the name of name to be identified with second intention. He does not seem to be inclined even to identify second-intentinal *concepts* with second-intentional being, although in case of second-intentional concept, understood as a *verbum mentis* and not as an act of the intellect, the content of the concept and the second-intentional being would seem to be distinct only by a distinction of reason and not really.

On the other hand, Aquinas was sensitive enough to the fact of a very close connection between language and thought on the one hand, and the connection of each of these with being. Thus he would recognize that certain classes of terms, such as syncategoremata and metalinguistic predicates (terms of second imposition in grammar and terms of second intention in logic) have a special tie with the *ens secundae intentionis*, and are of special importance to the science of logic which tries to establish proper relationship among items of our knowledge, in particular the relationship involved in signification, supposition, and inference.

Part Three

Not all medieval logicians and philosophers shared with Aquinas the pervasive search for metaphysical grounding of our knowledge claims, of sciences, and of arts. Some of them seem to have considered such metaphysical grounding irrelevant or at least not important to purposes of logic as a science and as an art. Thus we find the great summulists or terminists of the 13th century, William Sherwood, Peter of Spain, and Lambert of Auxerre doing quite well without reference to *ens secundae intentionis*. Instead of searching for metaphysical grounding, they managed to delineate the subject-matter of logic by concentrating on the distinction

between categorematic and syncategorematic terms, and on properties of terms and inferential relations among propositions. Similar neglect of the *ens secundae intentionis* is found in many of the 14th century authors[18].

Other medieval philosophers considered the concept of *ens secundae intentionis* not so much as unimportant or irrelevant but rather as misguided. Thus we find Ockham still recognizing the immense utility of the distinction between first- and second-intentional terms for delineating the subject-matter of logic and for purposes of "analysis" of troublesome sentences, — a procedure reminiscent of Carnap's methods of showing how translation of certain sentences from a material to a formal mode of speech solves or dissolves a philosophical perplexity. But the *ens secundae intentionis* and the attempts of metaphysical groundings of the sort encountered in Avicenna, Roger Bacon, Robert Kilwardby, St. Thomas, Henry of Ghent, Duns Scotus, Radulphus Brito, and others were — in a sense — summarily rejected by Ockham's procedure of reducing the metaphysical or ontological mode of statements to a quasi-formal mode in terms of language signs and their function. As C. Knudsen observes,[19] to Ockham, a first intention is simply a natural sign of something that is not itself a sign, and second intention is simply a natural sign that signifies other natural signs or first intentions.

What exists,[20] for Ockham, is natural things such as this man, that dog, that plant; there are not, over and above these individuals, any such entities

---

[18] Professor Henk A. G. Braakhuis judiciously pointed out in the discussion that this whole paragraph seems to be historically false, at least with respect to authors such as Peter of Spain who insisted on simple supposition of terms. For anyone who speaks of simple supposition and does not think of it as a property which a term (or better, concept) has when it stands for itself but rather as a property which a term has when it stands for universal nature is clearly committed to a metaphysics, indeed to on ontology of realist sort. Peter of Spain in his Tractatus (= Summulae Logicales) clearly thought that the predicate terms in universal affirmative propsitions stand for natures and that for this and other reasons, he, at least, should not bear the stigma of being an anti-metaphysically or a-metaphysically oriented logician. I cannot but concur with Professor Braakhuis with respect of the impression which the paragraph may convey about the "summulists", and I am delighted to correct the wrong impression created by my wording about the lack of ontological concern or even an anti-metaphysical attitude on part of these authors by pointing out that I only intended to stress the fact that the summulists did not raise in their works which now became "classic" the question of the subject matter of logic at all or else spoke of it as a *scientia sermocionalis* which has to do with formal elements of discourse such as syncategoremata, properties of terms, inferential relations, etc. In their actual interpretations, however, they clearly are committed to an ontology in the case of natural and simple supposition of terms and possibly in other ways as well.

[19] Cf. his Intentions and Impositions, in: Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. N. Kretzmann et al., Cambridge 1982, 479—495.

[20] Two foremost philosophers of recent decades, R. G. Turnbull and G. Bergmann, have scrutinized Ockham's nominalistic claims; Turnbull in his article, Ockham's Nominalistic Logic: Some Twentieth Century Reflections, in: The New Scholasticism 36 (1962), 313—329

as species or genera. Universality is simply a function of signs which are capable of standing for the relations among second intention. Typical sentences are rules governing the relationships among second-intentional terms. Thus, '*Man* is a species' and '*Animal* is a genus' do not, properly speaking, belong to logic. An example of a sentence that does belong to logic is 'Of wahtever a species term can truly be predicated, genus can truly be predicated also'. It ist interesting to note the relation of common concepts known as predicables to topics[21]. There ist no doubt that for Ockham both the first and the second intentions are real beings. (... *tam intentiones primae quam secundae sunt vere entia realia, et sunt vere qualitates subiective existentes in anima*[22], Ockham, Quodl. IV, 19; f. 58 vl). But this needs not imply that logic is therefore a real science, since it is only as signs and their interrelationships that these realities are considered by logical theory.

A philosopher impressed with the subtleties and power of the workings of language can easily come to the idea that paying careful attention to language might save us from many puzzles and possibly from some unneccessary ontological commitment as well. This critical linguistic tendency is of course basically healthy – and I believe Roger Bacon, Aquinas, and Duns Scotus themselves exhibited it to a high degree –, but it may become one-sided, formalistic, and exeggarated; in fact, the practice of any method or any tools of philosophy which invite brushing-aside certain data of our experience or which artificially simplify philosophical problems in the name of some imagined criterion of simplicity or some principle of parsimony is in danger of becoming philosophically sterile.

Indeed, many philosophers with anti-metaphysical attitudes after Ockham held that universality is *nothing but* the ability (by nature or by convention) of signs to stand for many. Or, one could say that on this view universality is a function of signs or a function of our *use of signs* (since terms have supposition only when used in sentences), and not an objective feature of things to which these signs apply. Some reductionists striving for simplicity went so far as to rule out even simple supposition by absorbing it into material supposition[23].

(reprinted in: Essays in Ontology, eds. E. B. Allair et al., The Hague 1963, 79–99); and Bergmann in his essay, Some Remarks on the Ontology of Ockham, in: Philosophical Review 53 (1954) 560–71 (reprinted in: G. Bergmann, Meaning and Existence, Madison 1960, 144–54.)

[21] Cf. E. Stump, Topics: Their Development and Absorption into Consequences, in: Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. N. Kretzmann et al., Cambridge 1982, 273–99.

[22] Ockham, Quodlibeta Septem, Strassbourg 1491 (reprinted Louvain 1962), IV, 19, 58 vl.

[23] That there were philosophers who equated simple and material supposition we are told by Paul of Venice (d. 1429): "Simple supposition is distinct from material and personal;

A reductionist going this far with terms which *can* have first-order or first-intentional use, — given a suitable predicate —, will have no qualms of ruling out any claim of objective foundation *a parte rei* for second-order predicate terms such as 'species', 'genus', and others.

However, Ockhams's kind of interpretation of second intentions received a sharp criticism even in his own time from Franciscus Mayronis (d. 1325):

> A first intention is not an *act* of the understanding. I shall show this in two ways. First, every act of the understanding is really in the category / *genus*/ quality. But a first intention is not always in this category /*genus*/. The major premise is commonly conceded: the minor is obvious because man and animal are obviously first intentions [but are obviously in another category, i. e., substance]. Second, one act of the understanding is never predicated of another, because they are individuals of different species, or perhaps of the same species. The *act*, however, in which one understands animal is not predicated of the *act* in which man is understood. But a first intention is predicated of a first intention, as in this case, man is an animal[24].

Part Four

Although the attempt to account for the data which led to the idea of *ens secundae intentionis* exclusively in terms of language signs may be misguided, the recognition of the importance and subtleties of language in formulating the principles of logic is certainly in order. In particular, the recognition of levels of language is not only legitimate but indispensable for formulating logic as a science. Thus, we must certainly acknowledge that there is a radical difference between saying (1) 'Man is an animal' and (2) 'Man ist a species'. In the later Middle Ages the difference was cashed out in terms of various kinds of supposition of terms. It was said, for example, that in the former sentence 'man' has personal supposition

some say otherwise, and make no distinction between simple and material supposition." Logica Magna I, 2, 16 ra. Quoted in I. M. Bocheński, Formal Logic, New York 1970, 171.

[24] Super Primo Sententiarum, Basel 1498, d. 23, q. l. (Translated by Hickman, who also offers the transcription from Mayron's latin text): *Prima est quod prima intentio non est actus intelligendi. Hanc probo dupliciter. Primo sic. Omnis actus intelligendi vere et realiter est in genere qualitatis. Prima intentio non est semper in genere qualitatis, ergo et cetera. Major est communiter concessa, minor de se patet quia homo et animal ponuntur primae intentiones, ergo et cetera. Secunda sic. Unus actus intelligendi non praedicatur de alio quia sunt individua diversarum specierum vel eiusdem. Actus enim quo intelligo animal non praedicatur de acto quo intelligo hominem. Sed prima intentio praedicatur de prima intentione sicut hic homo est animal.* L. Hickman, Modern Theories of Higher Level Predicates, München 1980, 54.

whereas in the second sentence it has simple supposition. A third case recognized is illustratred by (3) 'Man is monosyllabic', in which case the term 'man' was said to have material supposition. Just as we, medievals recognized that the term 'man' in (3) stands for itself and that in order to say something about it, one must use a name for it; they often used *li* or *ly* as a name-forming operator analoguous to our inverted commas.

All this is perfectly in order, but we must have a *prior* understanding of both, the subject and the predicate terms, if we are to say *what* kind of supposition the subject term has. If we already know, for example, that the term 'man' has personal supposition, then we should be able to tell solely on the basis of syncategorematic terms ('every', 'none', 'some', etc.) *which* kind of personal supposition the term has; but we cannot distinguish between the three basic types themselves – personal, simple, material – on that basis. On the contrary, we must apply the commonly accepted principle, *Talia sunt subiecta, qualia sunt praedicata.* But to understand a predicate is to know some nature or property, and this knowledge is not simply a matter of knowing syncategorematic terms. Knowledge of things is primary, knowledge of things-as-known can only follow it, and the metalanguage which makes up the science of logic can ultimately be a meaningful language only if it is tied to the knowledge of things-as-known.

Of course, even an avid metaphysician is not trying to find "natures" in things corresponding to 'species' und 'genus' in the way in which he is claiming to find natures for the first-order, direct concepts of things. However, an open-minded philosopher leaves open the question of the ontic status of second intentions: if they are not real in the sense of being mental acts (Ockham) nor in the sense of concepts in our mind (Aureoli), are they perhaps mind-dependent things? If so, are they constructs in the way in which chimeras and golden mountains are constructs? Are they in the one or the other of the two categories of *ens rationis*, i. e., negations and privations, or do they form a special category of their own *ens rationis*? Also, even if they are mind-dependent entities, what are their features *qua* mind-dependent entities? How are they related to one another? What is their function or role in human cognitive and conative experience? And so on.

I submit that the medieval rock-bottom metaphysician is more likely to be on the way to truth than his reductionist critic. If the metaphysician is going to perform any reduction himself, it will only be after a comprehensive view of the whole picture as it presents itself to us when we reflect on sciences and arts, including on demonstrative science and on dialectic, i. e., on logic and its language itself.

Let us try to understand the notion of *ens secundae intentionis* within our own idiom, both natural and artificial. We select as an example the contention that in a given classificatory scheme of universal concepts *man*

is a species in relation to *animal* which is said to be a genus. Such general terms are used to form enunciations such as 'Man is (an) animal'. Given the doctrine of predicables, some of such enunciations will be essential, others not. Understanding the scheme of predicables enables us to decide under what conditions an enunciation will be essential or not. We note that to apprehend something as man, or as animal, is to apprehend the essence of a real (or possible) being, while to apprehend that man is a species is to apprehend something about the same being-as-understood in relation to another conception of the same thing, i. e. that of being (an) animal.

Let us now transcribed 'Man is (an) animal' in the notation of *Principia Mathematica* (or PM-notation). The sentence would have to be understood as quantified in some way, e. g. as being unambiguously expressed by a generalized conditional,

(1) $(x)\ (Mx \supset Ax)$.

Suppose we take another sentence, similar in form, viz. 'Every man is white': it too would be expressed in the same form as the generalized conditional,

(2) $(x)\ (Mx \supset Wx)$.

The fully generalized schematic form for both is one and the same, i. e.

(3) $(x)\ (\varphi x \supset \psi x)$.

If one wonders how a single schematic form can represent two sentences which strike us as very different *with respect to the connection of the predicate and the subject*, we are told that as far as formal structure is concerned, both are universal affirmative propositions; and that whatever "felt" differences there are between the two cases, they are due to the content or matter of the sentences, not to their form.

This answer, however proper it may be for the PM-formal system, may make us wonder about the extent to which such a system allows us to formulate our philosophical perplexities. We need not rehash the problem with the '$\subset$' operator in generalized conditionals in virtue of which any sentence of the form 'Every S is P' or 'Whatever is S is P', or 'If something is S then it is P', if there are no S, is true for that reason alone; nor need we quarrel about existential import, or lack of it, of such sentences. What we should ask ourselves is, What precisely is the difference between the first and the second sentence and how to express it in formal language? What is the ground for connecting the predicate with the subject in each case? Clearly we would want to say that the conection between 'man' and 'white' is only empirical or accidental, but that the connection between 'man' and 'animal' is somehow independent of actual existence, so that it

would be true to say counterfactually, if x were man, x would be animal, even if nothing in the universe were a man.

One way of dealing with the problem would be to follow the suggestion of Julius Weinberg that perhaps one should consider sentence (1), a law-like sentence, to be represented not as universal generalization but rather as a sort of propositional function of the form

(4) $\varphi\hat{x} \supset \psi\hat{x}$

which does not make any assertion, generalized or otherwise, and which is not true or false itself[25]. On this suggestion, we form singular sentences in *accordance with* the schema for purposes of verification, but do not *derive* any sentences from the schema. Whereas such singular sentences are either true or false, the schemata cannot be characterized by truth-values. To revert to our first example, 'Man is (an) animal' — being a lawlike sentence, — is to be understood as whatever corresponds to the phrase 'being a man *involves* being an animal'; i. e., it is impossible for something to be a man but not being an animal; and, even if there were no men, it would be true to say counterfactually that if something were a man, it would be an animal. The relation of "involution" is crucial here, but we should not try to identify it with or reduce it to the strict implication, since the latter is subject to paradoxes which are as unpleasant as those of material implication. Involution seems more basic, ontological relation and may be precisely what the tradition of second intentions called the species-genus relation.

Yet, the suggestion about special schema discussed by Weinberg is not the only way out. One could argue, as some logicians seem to have done when they elaborated the so called logical-topical[26] rules and maxims, that the reason for the law-like universal generalization 'Every man is an animal' is that its terms conform to topical rules, in this case to the rule 'Whatever is predicated of species is predicated of the (corresponding)

[25] Cf. J. R. Weinberg, An Examination of Logical Positivism, Patterson, N. J. 1960, 147: "A law is a kind of propositional function from which singular propositions are created for the purpose of subsequent verification. For example, take $F\hat{x} \supset G\hat{x}$. (This is what Ramsey called a variable hypothetical.) Assume that this means "The llama is a woolly beast". It does not mean "All llamas are woolly beasts" which is written "$(x)\ (Fx \supset Gx)$". Nor does it mean that "Some individual llama is a woolly beast", which is written "$G(\iota x)\ (Fx)$". In other words it is neither a universal nor a singular assertion, or rather it is not an assertion at all. The correct verbal rendering of "The llama is a woolly beast" is "being a llama implies being a woolly beast", which asserts nothing but only presents a scheme from which assertions can be made and subsequently verified."

[26] As opposed to rhetorical topics. Cf. the contribution by E. Stump, Topics: Their Development and Absorption into Consequences, in: Cambridge History of Later Medieval Philosophy, ed. N. Kretzmann et al., Cambridge 1982, 273—99.

genus'[27]. The logician's job is to state the relationship among such second-intentional "entities" and also to recognize the instances of species and genera as he encounters them. Whether a term is an instance of a genus or a species is not discovered by theoretical logic but needs to be gathered from the context. But once the terms are identified and metalanguage is formed, rules of logic can be set up very rigorously. The form of the above example about species and genera can even be depicted in the thesis

(5) $(\alpha \subset \beta) \supset (F) [(x) (x\varepsilon\alpha \cdot Fx) \supset (\exists x) (x\varepsilon\beta \cdot Fx)]$

which, as it stands,is an object-language thesis. However, there is a strong suspicion that we have not really dispensed with metalanguage, since the object-language formula belongs to a system (class calculus), the formulation of whose base presupposed the formation and transformation rules, and these are at the rock bottom metalinguistic in character. The core of logic lies in metalinguistic rules, not in the object language[28]. But the founding relations are always more basic than the relations among linguistic signs in terms of which we depict them.

Rules are normally designed to create order in certain realms. Philosophers asked themselves, what is the realm in which order is created by the rules of logic. In other words, what *is* the realm of logic. It was obvious to St. Thomas that logic was not a real science. On the other hand, one could not say that the sphere of logic is totally without foundation. For our simple apprehension in terms of direct concept of what things are, the composition and division, terminating in judgments, and drawing inferences from some proposition(s) to another involved in the former are all made possible by what things are; they are not *mere* figments, even though they are constructions of the mind. This world of logic, the *ens secundae intentionis*, because it is revealed only by reflection on our normal intellectual contact with the world, constructed by human intellect, is claimed by metaphysically inclined philosophers of logic to be the ontic ground for our logic.

There *is* room, on this interpretation of logic, for *a sort of* arbitrariness, especially when we pass to the linguistic level of logic. Our predilection for one deductive organization over another, for example, can be exercised by organizing logical theses in different, but equivalent, deductive calculi or systems. Medievals, following Aristotle, had the same opportunity to form diverse systems of categorical syllogistic and they did select different

[27] O. Bird published a number of papers on the subject of topics and consequences. Cf. his article, The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham, Journal of the History of Ideas 23 (1962), 307–23.

[28] P. Banks, makes very witty and interesting remarks on this point in his study, On the Philosophical Interpretation of Logic: An Aristotelian Dialogue, in: Dominican Studies 3 (1950) 139–53; reprinted in Logico-Philosophical Studies, ed. A. Menne, 1962, 1–14.

sets of principles as sets of "primary" rules in their attempt to deductively organize propositional logic.

But there are limits to this arbitrariness. Basic logical relations are imposed upon our language and our intellect apprehends them, once it reflects on the features of thing-as-known by itself. It is not the familiar linguistic fiat or the empirical world, — be it extramental existential world or the world of psychology, — which dictates to logicians what proper relationships are. It is thing-as-known (e. g. man, animal) and *its* properties (e. g. being a species, being a genus) — *ens secundae intentionis* — which dictates what linguistic terms are proper, or better than others.

Conclusion

It seems that if we raise the question of the ontic foundation of logic at all, it is more reasonable to hold that the foundation for our logic is *ens secundae intentionis* than either psychological entities or a linguistic fiat. In fact, the latter two options make logic into an empirical science, and that is not acceptable to anyone except to the radical empiricists. There is a question whether one could stay completely on the level of language without reference to the *ens* of second intention. The answer depends on whether or not we are interested in explicating all our ontology, including the ontology of the science of logic. We may be willig to go only as far as the contemporary logisticians seem to be willing to go, distinguishing between the elements of axiomatic base and the class of provable theses within the system, and if we are critical enough at least to the extent that Carnap, Reichenbach, and other positivists were critical[29], we should have no illusion that logic proper consists in rules — formation and transformation rules —, and not in the object-language calculi as such. However, to a philosopher for whom the aim of logic was to teach "how to speak truly" and who took a correspondence definition of truth universally so as to apply it to the statements of logic itself, this was not enough. For him, the truth of statements of logic was grounded precisely in the *ens secundae intentionis*.

---

[29] One might cite here as an example of philosophical rigor R. Carnap's attempted reduction of entities and the role of metalanguage in such reduction. Cf. Meaning and Necessity, Chicago 1947, 145 ff.

SOBRE EL IN BOETHII DE TRINITATE DE TOMAS DE AQUINO

por José Ignasi Saranyana (Pamplona)

1. Estado de la cuestión

Tomás de Aquino fue, según puede deducirse del estado actual de la investigación histórica, el único autor sobresaliente del siglo XIII que comentó el De Trinitate boeciano[1], también conocido como Opusculum 70. Bien informado, como siempre estuvo, el Aquinatense consultó algunos comentarios de siglos anteriores, por ejemplo el de Juan Escoto Eriúgena y el de Gilberto de la Porré, que citó una vez[2]. Del opúsculo boeciano comentó sólo el prólogo, unas pocas líneas del capítulo primero y otras pocas del segundo capítulo, con un total de seis cuestiones, cada una de ellas dividida en cuatro artículos.

Sobre la fecha de este comentario se ha escrito mucho. Es ahora casi unánime la opinión de que es de su segunda estancia parisina (antes, por tanto, de 1259), aunque se discute sobre los años exactos en que fue escrito[3]. En todo caso, parece claro que es una de las primeras piezas tomasianas, donde Santo Tomás discutió ampliamente las cuestiones preliminares sobre el estatuto científico de la ciencia teológica, que después habría de ofrecer brevemente, y sólo de forma sintética, en las demás obras mayores de años posteriores, especialmente en la primera cuestión de la Summa Theologiae. Este comentario al opúsculo boeciano sería, pues, el

[1] Cfr. J. A. Weisheipl, Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought, and Works, Oxford 1974, 134.

[2] Cfr. L. Elders, Faith and Science. An Introduction to St. Thomas' Expositio in Boethii De Trinitate, Roma 1974, 12—15.

[3] Cfr. M. D. Chenu, La teologia come scienza nel XIII secolo, Milano 1985 (traducción italiana, con puesta al día bibliográfica), 110: con gran probabilidad debería fecharse entre 1256—1259. En cambio, según A. García-Marqués, es de 1253—1255, es decir, anterior al De ente et essentia y al Scriptum super II Sententiarum, porque en este comentario llama *Philosophus* al autor del Liber de causis (como también en el Scriptum super I Sententiarum), y no ya en las demás obras: cfr. Santo Tomás de Aquino. Exposición del «De Trinitate» de Boecio, Pamplona 1987, II, 2. P. M. Gils, que prepara la edición crítica del opúsculo para la Commissio Leonina (Roma), después de estudiar paleográficamente el manuscrito autógrafo que se conserva de las cuestiones 3 a 6, estima que debe de ser de los últimos años de esa segunda estancia parisina (comunicación oral de L. Bataillon).

tratado De sacra doctrina tomasiano, en el que Tomás habría discutido las condiciones de posibilidad, no sólo de un conocimiento de Dios por las solas fuerzas de la razón natural, sino también de la Sagrada Teología, entendida ésta como ciencia sobrenatural de algún modo[4].

Muchos de los puntos de vista tomasianos, expresados en este De sacra doctrina, por supuesto mucho más elaborados que en su comentario al prólogo del lombardiano Sententiarum libri quattuor, fueron después retomados polémicamente por autores de la siguiente generación parisina y oxoniense, especialmente por Juan Duns Escoto. En esto radica, concretamente, uno de los motivos de mayor interés del opúsculo 70 aquinatense, en que es lugar de partida de la filosofía y teología escotistas, las cuales constituyen el arranque de la Modernidad. Pero, además, el opúsculo 70 es valioso por sí mismo, como puerta de entrada en la especulación tomasiana, más si cabe, porque todavía no están suficientemente aclaradas las fuentes en que bebió Santo Tomás al preparar su originalísima síntesis especulativa, y las motivaciones doctrinales que le llevaron a ella[5].

2. A propósito de la exégesis cheniana

Marie-Dominique Chenu dedicó el capítulo quinto de su estudio sobre la naturaleza científica de la Teología, según los autores del siglo XIII, a un análisis muy pormenorizado y sugerente del opúsculo 70. Veamos cuales fueron las conclusiones alcanzadas por el eminente medievalista francés, a quien cabe el honor de haber sido el primero, entre los autores contemporáneos, en resaltar la significación de este opúsculo en la síntesis tomasiana[6].

a) Chenu destacó, en primer lugar, que en este opúsculo Santo Tomás había elaborado una definición muy precisa de «ciencia teológica»[7], a partir

---

[4] Cuatro son los estudios fundamentales sobre este comentario tomasiano al De Trinitate boeciano: M. D. Chenu, La teología come scienza nel XIII secolo (ya citado en nota 3, cuya primera edición, más breve, data de 1927), capítulo 5; M. Grabmann, Die theol. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift «In Boethium de Trinitate», Freiburg in der Schweiz 1948; L. Elders, Faith and Science, cit. en nota 3; y W. J. Hankey, The De Trinitate of St. Boethius and the Structure of the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas, in: Atti congresso internationale di studi boeziani, edit. por L. Obertello, Roma 1981, 367—375. Especial relevancia revisten los trabajos de Chenu y de Grabmann, a los que me referiré citando sólo el nombre del autor, seguido de la página de la obra.

[5] «Mai il nous manque encore une étude complète ‹S. Thomas et Boèce›» (A. Crocco, La concezione sapienzale della filosofia in Boezio, in: Sapienza 34 [1981] 385—395). Vid. también M. Skarika, Peri Hermeneias, algunas divergencias entre los comentarios de Boecio y Tomás de Aquino, in: Philosophica 2/3 (1979/1980) 143—150.

[6] «P. Chenu hat eigentlich zum erstenmal die große Bedeutung des Kommentars des hl. Thomas zu Boethius De Trinitate für diesen ganzen Fragenkomplex in helles Licht gestellt» (Grabmann, 106).

[7] Chenu, 102—103.

de la *ratio scientiae*. En efecto; lo específico de toda ciencia consiste en alcanzar, decía, a partir de algunos principios conocidos, otras realidades desconocidas *(ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur)*[8]. Esta definición exigía todavía algunas matizaciones complementarias, que el mismo Aquinatense ofreció en el Scriptum super I Sententiarum: esto es, las referencias al carácter certitudinal y al carácter riguroso o metódico, propios de todo proceso científico[9].

Pienso que Santo Tomás era consciente de la condición analógica del concepto de «ciencia», y que buscaba decididamente aquel aspecto de esa noción que pudiese ser predicado unívocamente de todos los analogados. Por una parte, se hallaba la tradición peripatética, que insistía en el carácter certitudinal (conocimiento cierto por causas) y metódico del conocimiento científico; por otra parte, era evidente la condición inventiva, característica de la razón científica, que el Angélico habría visto tan arraigada en su maestro Alberto Magno, y que ya comenzaba a abrirse paso en las incipientes ciencias experimentales, como testificaban los escritos de Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon. Todo ello había de armonizarse, pues, con la indiscutible oscuridad de lo divino, es decir, la relativa ocultación del misterio: digo relativa, porque es ocultación *quoad nos*[10]. Aquí, al intentar esta síntesis entre los distintos elementos que intervienen en la noción de ciencia, Santo Tomás tuvo una de sus geniales intuiciones, alumbrando el concepto de *scientia subalternata*, tan apto para demostrar la condición científica de la Teología sobrenatural, que el Angélico habría de acogerlo en su Summa Theologiae sin particular justificación.

En efecto, la subalternación de las ciencias entre sí, de modo que las conclusiones de una sean los principios para otra a ella subalternada, permitía encajar la teología sobrenatural en la jerarquía de las ciencias, recibiendo así de la ciencia divina sus principios. Lo cual exige postular que ninguna ciencia puede demostrar su propio objeto, es decir, su existencia, ni puede justificar tampoco la evidencia de sus propios principios. La evidencia de los principios, tan necesaria para que el científico acepte los principios en cuanto tales, debe ser mostrada por la ciencia subalternante[11]. Pero, no merece la pena que nos detengamos ahora más tiempo en esta cuestión, que es tema sobre el que volveremos más adelante.

---

[8] In Boethii De Trinitate, q. 2, a. 2 in c.

[9] *In scientia duo est considerare, scilicet certitudinem, quia non quaelibet cognitio, sed certitudinalis tantum dicitur scientia; item quod est terminus discipinae; omnia enim quae sunt in scientia ordinantur ad scire* (In I Sent., prol., q. 1, a. 3, q^a 2, sol. in c).

[10] Al referirse a la influencia de algunas tesis plotinianas y proclianas en Santo Tomás, Hankey escribe: «For this revelation is a movement from the *occulta*, from the unknown God, — whose substance in Thomas remains unknown, — who ist manifesting himself» (W. J. Kankey, The De Trinitate of St. Boethius ..., cit., 374).

[11] «A science does not prove, at least not by a *demonstratio propter quid*, the existence of its subject» (L. Elders, Faith and Science ..., cit., 46).

b) En segundo lurgar[12], Chenu subrayó la distinción tomasiana entre teología según nuestro modo de razonar (sería la Teodicea), y la teología que intenta captar lo mismo divino según ello mismo, lo cual no es posible perfectamente en nuestra condición de viadores, pues, de lo contrario, exigiría la intuición como modo natural de conocer, cuando lo natural es conocer por raciocinio.

Aquí, en esta última precisión, subyace — según mi modo de ver — una de las tesis tomasianas que más decididamente discutirá Duns Escoto. Para el Doctor Sutil, en efecto, *ex natura sua* el hombre puede conocer intuitivamente; sólo *in statu isto*, por razón del pecado y la posterior degradación de la naturaleza humana, el hombre sería incapaz de conocer aquí, en el estado de viador, conforme a lo más genuino de su capacidad intelectual, que sería la intuición. Después, *in Patria*, ya restaurada por completo la naturaleza humana, el hombre recuperaría lo que es natural para él, y podría contemplar a Dios facialmente, sin mediación de especie creada que tuviera razón de objeto visto. Para Santo Tomás, en cambio, la Teología sobrenatural tiene su vertiente oscura, no tanto por razón del pecado — aun cuando el pecado también influya en la actual oscuridad —, sino, y sobre todo, por razón de la propia naturaleza del conocimiento humano, que es racional. Así pues, en la visión beatífica el bienaventurado conoce de una forma superior a la que es propia de su condición humana. Según Escoto, por el contrario, el hombre viador conoce de una forma inferior a la que es propia a su condición humana.

Para el Angélico, pues, la Teología sobrenatural es conforme totalmente a la razón elevada por la gracia, aun cuando sea, la Teología, misteriosa en ella misma; y, por tanto, reúne en sentido estricto, las notas que corresponden a toda ciencia. Consiguientemente no debe cuestionarse la condición científica de la Teología sobrenatural; el De sacra Doctrina no debe ser hiperdesarrollado hasta el punto de convertirse en una Crítica teológica. Para Escoto, sin embargo, la cuestión previa es discutir si es posible la Teología sobrenatural, dada la precariedad del conocimiento humano en el estado de viador[13].

En este contexto tan polémico, la subalternación de las ciencias viene a ser, en la síntesis tomista, el correlato epistemológico de la participación trascendental (orden ontológico) y de la analogía (orden lógico). El Angélico tiene la seguridad íntima de que la subalternación de las ciencias responde a la condición natural de la inteligencia humana, la cual, a su vez, se conforma con la realidad extramental en su operación cognoscitiva.

---

[12] Chenu, 103—122.

[13] Santo Tomás se limita a decir, respecto a la contemplación *in Patria: et haec perfecta, quae erit in Patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem* (In I Sent., prol., q. 1, a. 1 in c).

La jerarquización del orden ontológico — tema que hunde sus raíces en la espléndida síntesis dionisíaca, que Tomás de Aquino aprendió a la vera de Alberto Magno — es también el fundamento de la jerarquía entre las ciencias. La diversidad ordenada del cosmos, precisamente en cuanto uno y vario al mismo tiempo, exige y justifica la subalternación. Y, puesto que el más alto de los seres es incognoscible en sí mismo por nosotros, la ciencia perfecta, que «explique» perfectamente el Ser supremo, será tamién la ciencia más alta y, por consiguiente, superior a las posibilidades del intelecto humano, tanto viador como *in Patria*. Precisamente este es el marco doctrinal en que se inscribe una afirmación tomasiana de especial relevancia: *Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem*[14]. La unidad de las ciencias no debe buscarse en la «unidad» del ente, o sea, en la razón unitaria de ente, sino más bien en la diversidad de los entes. Paradójicamente, la subalternación será, con la consiguiente estructuración que implica, la causa de la unidad de las ciencias, pues todas se refieren a la última y más alta, que por lo mismo es la primera, de la misma forma que todos los seres proceden de Dios y a El vuelven, de algún modo. Santo Tomás no necesita de la «unidad del ente» para justificar el conocimiento de todo, es decir, de Dios y de los demás seres.

Duns Escoto, en cambio, por causa de su menosprecio del conocimiento racional, que debería ser complementado por la intuición del singular, hubo también de descalificar — en algún sentido — el genuino sentido de la subalternación tomasiana. La intuición que nos ha de permitir contemplar facialmente a Dios en el estado de bienaventuranza, con el carácter unitario y exclusivo que le es propio, debe de ser también la causa de nuestro conocimiento de las cosas, que, por consiguiente, habrán de ser consideradas forzosamente en su vertiente de lo mismo, es decir, *sub ratio entis*. En tal contexto, la Teología sobrenatural se hace problemática, y tiende a ser absorbida por la Metafísica, es decir, por la Teodicea. Más allá de la Teodicea comenzaría el mundo de las penumbras, sólo alcanzables por la fe, mas no por una ciencia en sentido propio. He aquí, que, exigida paradójicamente por el conocimiento de la diversidad, de la intuición irá difuminando poco a poco las fronteras de la real diversidad, reconduciéndola al tema de la univocidad del ser, una de las cuestiones cardinales en la filosofía escotista.

La consecuencia de la filosofía escotista es la matematización de los saberes científicos, como ya había pronosticado Tomás de Aquino en su opúsculo 70, al discutir la posibilidad de que dos rectas se corten en un punto, lo cual parece contradictorio con su tesis de que dos cuerpos no

[14] In I Sent., prol., q. 1, a. 2 in c.

pueden ocupar el mismo lugar[15]. Dos rectas se pueden cortas verdaderamente en un punto, dirá, precisamente porque no son totalmente reales, pues les falta algo que pone la realidad natural de las cosas, que si lo tuvieran, no se contarían en un punto.

Esta es, en pocas palabras, la paradoja de la unidad y de la diversidad, a la que Santo Tomás dio salida, mientras que en ella habría de enredarse Juan Duns Escoto, abriendo así un portillo a la Modernidad.

c) Chenu ofrece, por último, una larga discusión sobre la naturaleza del método teológico, después de haber justificado la condición científica de la Teología[16]. Es lo que Grabmann denominó, siguiendo a Chenu y a Congar, el tema de la licitud de la especulación teológica[17]: dado que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona[18], Santo Tomás distingue cuidadosamente entre el *lumen fidei* y el *lumen naturale rationis*, que no pueden ser contrarios. Y seguidamente analiza los tres usos posibles de la Filosofía por parte de la Teología: demostración de los *preambula fidei*; aclaración — por analogías — de las cosas de fe; y rechazo de todo lo que contradiga la fe. El primer y tercer uso — propios, respectivamente, de la Teología fundamental y de la Apologética — son externos a la fe misma. Solamente en el segundo uso, la razón actúa directamente sobre la fe y desde la fe. La Teología es, precisamente, esta fe argumentada o razonada, la *fides-argumentum*.

Tiene interés subrayar que la Teología no es, para Tomás de Aquino, un puro proceso racional, como el de las ciencias naturales; ni tampoco un conocimiento de carácter disciplinar (*disciplinaliter*), como el de las matemáticas[19]; sino una *consideratio intellectualis*, un *intellectus*, culminación del proceso racional, en la que las cosas todas se consideran en la primera y simplicísima verdad[20]. La Teología es, pues, al mismo tiempo, intelección

---

[15] *Praeterea rationes mathematicae non sufficienter concludunt in materia ista. Etsi enim mathematica salventur in naturalibus, tamen naturalia addunt aliquid super mathematica, scilicet materiam sensibilem; et ex hoc addito potest assignari ratio alicuius in naturalibus, cuius ratio in mathematicis non poterit assignari. In mathematicis enim non potest assignari ratio diversitatis harum duarum linearum, nisi propter situm* ... (In Boethii De Trinitate, q. 4, a. 3).

[16] Chenu, 122—131.

[17] «Die Erlaubtheit der theologischen Spekulation» (cfr. Grabmann, 111—135).

[18] *Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt, sed magis perficiunt* (In Boethii De Trinitate, q. 2, a. 2 in c).

[19] Este método disciplinar consiste en sacar de la esencia todas sus notas, como cuando se obtienen todas las propiedades del triángulo a partir de su definición; o cuando se estudia una figura geométrica a partir de otra, porque la primera puede considerarse como originada a partir de la segunda. Es pues un método estrictamente formal, según las leyes del propio pensamiento. Cfr. In Boethii De Trinitate, q. 6, a. 1, sol. 1. El método matemático culmina en la imaginación y no en la realidad extramental.

[20] *Intellectus autem e converso* (con relación a la *ratio*) *per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cogniscit* (Ibidem, q. 6, a. 1, sol. 3).

y raciocinio; es una visión intelectual tendencialmente, y es razonamiento originalmente y durante el estado de viador.

Sin embargo, ni la subalternación de las ciencias, según la cual la Teología es subalternada de la ciencia divina; ni la condición intelectiva de la Teología, según la cual de algún modo se conoce todo en una primera verdad simplicísima y primera, deben equivocarnos sobre la naturaleza de la ciencia teológica. Es importante, a mi modo de ver, distinguir entre la cuestión epistemológica (cuál es la naturaleza de la Teología) y la cuestión gnoseológica (qué es lo primero conocido). La Teología conoce de algún modo todo en Dios; pero lo primero conocido por el intelecto no es Dios, sino las formas abstraídas por el intelecto agente de los fantasmas, e impresas en el intelecto posible o paciente. Y esto primero que es abstraído de los fantasmas es el ente y lo uno[21], es decir, que lo primero que sabemos de las cosas es que son[22]. Pero Dios, objeto de la Teología no es lo primero conocido, porque no es objeto propio del intelecto, aunque es absolutamente lo primero. Sólo Dios es para Sí mismo, tanto lo primero absolutamente, como lo primero conocido, en Quien El mismo todo lo conoce perfectísimamente. Así, pues, la Teología no es todavía la ciencia divina, aunque está muy próxima a ella, tan próxima cuanto es posible que una ciencia esté cerca de la ciencia divina *hic et nunc*. No obstante, a pesar de su altísima condición, es ciencia primera en un sentido muy particular, puesto que su objeto no es lo primero que cae bajo la mirada de la inteligencia, al no ser Dios una forma abstraíble.

Esta nueva paradoja — superioridad de la Teología a la Metafísica, en un sentido (en cuanto es la primera subalternada de la ciencia divina), e inferioridad a ella en otro (en cuanto que la Metafísica lo estudia todo bajo la razón de ente, que es lo primero que cae bajo la mirada de la inteligencia) — pudo ser la causa, a mi entender, de tantas inquietudes epistemológicas de Duns Escoto. Como se sabe, Duns pretendió descubrir el puente de unión entre Teología sobrenatural y Metafísica, lo cual sólo podía ser sobre la base de considerar a Dios, objeto de la Teología, como un ser del que se predica unícovamente la razón de ente, proque éste es lo primero que cae bajo la mirada de la inteligencia. Y, puesto que Dios no es una forma abstraíble, debía Duns buscar un modo de conocer el ente, cualquiera que fuese, distinto de la abstracción, y postular que tal conocimiento era el propio o natural del hombre. Ese modo de conocer sin-abstracción era la intuición intelectual. Pero de esto ya he tratado ampliamente más arriba.

Por consiguiente, y según Aquino, es lícito hablar de la Teología como una ciencia *a se*, distinta de la Metafísica o de la Teodicea.

---

21 Cfr. Ibidem, q. 1, a. 3, obj. 3, in c, ad 3.

22 Cfr. L. Clavell, Il primo principio della cognoscenza intellectuale, in: Atti dell' VII Congresso Tomistico Internazionale, Città del Vaticano 1982, VII, 62—73.

3. Algunas precisiones de Grabmann

El análisis grabmanniano del In Boethii De Trinitate es lo suficientemente tardío, para tener a la vista la seguna edición del estudio cheniano (que data de 1942) y el célebre artículo Théologie, debido a Congar[23]. El teólogo de Eichstätt centró principalmente su atención en unas palabras de Santo Tomás: *Ipsa quae fide tenemus, sunt nobis quasi prima principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones*[24]. En su contexto, esta tesis tomasiana quiere decir lo siguiente: que de unas verdades reveladas pasamos o otras, de forma que las primeras son como los primeros principios o punto de partida, mientras que las segundas son el término del razonamiento, a modo de conclusiones[25]. Así pues, «sobre la base de la gracia de la fe surge en el espíritu humano, como concecuencia de la inteligencia de la fe, es decir, por caminos discursivos, un conocimiento racional que es, en algún sentido, una cierta reproducción o imitación del encadenamiento de las cosas entre sí, tal como éste está en la mente divina, de forma que los objetos inteligibles son conocidos a la luz de Dios, y según esa misma Luz»[26].

La Teología es, por tanto, una ciencia discursiva que imita la ciencia divina, la cual no es discursiva. Es ella misma la ciencia divina al modo humano, supuesta la elevación del intelecto humano al orden sobrenatural. Así pues, del mismo modo que la gracia respeta el orden natural y lo perfecciona, así también el discurso sobre la fe respeta las leyes del discurso y lo perfecciona, en el sentido de que le permite asemejarse a la ciencia divina, tanto cuanto es posible en la situación de viador. Grabmann confiesa aquí, que sólo en el In Boethii De Trinitate ha visto emplear a Santo Tomás expresiones tan audaces[27].

Curiosamente, en un mismo artículo (q. 2, a. 2) del in Boethii, emplea el Angélico dos formas distintas de aclarar la naturaleza de la ciencia teológica. Primero, en el cuerpo del artículo, la compara a la ciencia de Dios y de los bienaventurados; luego, en el *ad quintum*, prefiere recurrir al tema de la subalternación. Lo cual — a mi modo de ver — puede significar que las preferencias del Angélico estaban inclinadas, en primer lugar, hacia presentar la Teología como una cierta imitación de la ciencia divina según

---

[23] Y. Congar, Théologie, in: DTC 15 (1946) 341–502.

[24] In Boethii De Trinitate, q. 2, a. 2 in c.

[25] «Das heißt, in der *sacra doctrina* haben gewisse Wahrheiten die Rolle der Prinzipien und andere, die wir auf dieselben zurückführen, die Rolle der *conclusiones*» (Grabmann, 127).

[26] Ibidem, 128.

[27] «Ich habe diese Wendung nur in diesem Opusculum des hl. Thomas vorgefunden» (Grabmann, 132). Grabmann reconoce (en página 134) que ya Matthias Joseph Scheeben había llamado la atención sobre la Teología como una ciencia interior a la fe.

las posibilidades de la razón humana elevada por la gracia; pero que, quizá temiendo que su definición se llevase demasiado lejos, quiso usar como contrapeso su luminosa doctrina de la subalternación. Pero, en ningún caso hay riesgo de confusión entre lo natural y sobrenatural: la Teología es subalternada de la ciencia divina, desde la perspectiva epistemológica, como ya he señalado más arriba; es, en cambio, ciencia divina participada, desde el punto de vista esencial, o sea, en cuanto a su naturaleza. Las dos perspectivas son complementarias, y expresan una misma realidad: la Teología es ciencia analógicamente; es ciencia divina participativamente; es ciencia subalternada epistemológicamente.

Al mismo tiempo, la consideración del carácter quasidivino de la Teología, por razón de sus principios, por razón de sus objetos y por razón de sus conclusiones, ofrece una vía — a mi entender la más apta — para resolver la vieja cuestión de si es posible hacer teología sin fe ... La Teología no puede prescindir de sus dos vertientes, que son simultáneamente exigidas por su particular condición: es a la vez discursiva y contemplativa, entendida la contemplación como un *intellectus fidei*, y el discurso, como *argumentum-fidei.*

Illanes lo ha expresado brillantemente con la siguiente afirmación: «la Teología como momento interior de la fe»[28]. Tal es, efectivamente, la tesis tomasiana sobre el estatuto científico de la Teología, la cual tiene la virtualidad de salvar tanto el recto orden de la naturaleza, como las justas y lógicas exigencias de la elevación sobrenatural. Tomando de nuevo prestadas palabras de Illanes: «La Teología es verdadera ciencia, es decir, conocimiento íntegro y estructurado, en la medida en que presupone la fe y en ella se fundamenta, reconociendo que está respecto a ella en una dependencia que no es meramente genético-histórica, sino constitutiva. Se debe afirmar por eso no sólo que negar la fe o dudar de ella, poner en tela de juicio o entre paréntesis la realidad de su objeto, hace imposible todo teologizar, ya que equivale a pensar en el vacío, sin contenido ni objeto alguno; sino también que al teologizar el cristiano no se eleva a niveles superiores de evidencia de la realidas creídas (no tampoco, de por sí, de certeza en el creer), ya que lo que hace es expresar con más distinción y precisión conceptual la realidad afirmada desde el principio, percibiendo constantemente su trascendencia y la obediencia que, por tanto, exige su aceptación a la razón humana»[29].

---

[28] J. L. Illanes, Sobre el saber teológico, Madrid 1978, 59. El capítulo I de este libro, que fue publicado en forma de artículo in: Divinitas 16 (1972), y retocado y ampliado posteriormente, es un excelente comentario al In Boethii De Trinitate tomasiano.

[29] Ibidem, 48—49.

4. Conclusiones

a) En su comentario al De Trinitate boeciano, Tomás de Aquino consiguió una síntesis muy equilibrada entre el carácter sapiencial o intelectivo de la Teología (de veneralbe tradición agustiniana) y su carácter certitudinal o metódico (inspirado en las posiciones peripatéticas). Pudo así afirmar que la Teología es, a la vez, *intellectus-fidei* y *argumentum-fidei*.

b) Al hilo de ese mismo comentario desarrolló otras dos tesis importantes sobre el estatuto epistemológico de la Sagrada Teología. En primer lugar, que la Teología sobrenatural está incluída en la ley general de la subalternación científica. En segundo lugar, que los principios de la Teología, tomados de la ciencia divina, son ofrecidos por la fe; y que las conclusiones científicas de la Teología son ellos mismos otros aspectos de la fe, aclarados por mediación del discurso científico. Así, pues, la Teología es ciencia de conclusiones; reúne la cualidad definitoria más importante de todo ciencia: tener acceso a verdades desconocidas a partir de otras conocidas.

c) Toda la discusión epistemológica llevada a cabo en el In Boethii De Trinitate, y nunca más repetida por el Angélico en obras posteriores — al menos con tanta minuciosidad —, muestra la importancia de este comentario en el desarrollo de la síntesis tomasiana. Es de hecho un completo y sistemático De sacra doctrina, como también lo redactaron otros teólogos medievales (cfr. Summa Halensis, prólogo de la Ordinatio escotista, prólogo del In I Sententiarum ockhamiano, etc.). Y, como sus coetáneos, el Aquinatense abordó en ese De sacra doctrina una serie de cuestiones previas, «críticas» en algún sentido, en las que habría de clarificar él a sí mismo sus propias opciones intelectuales fundamentales. En el In Boethii, al Angélico discutió las condiciones de posibilidad de la ciencia a la que habría de dedicarse de por vida, y, probado que tal ciencia era posible, discutió a fondo su objeto, su método y sus fuentes. De ser cierta la hipótesis, según la cual este comentario dataría de los primeros años de su segunda estancia parisina — ségun autores, quizá de 1255 —, entonces tendríamos una prueba más de que Santo Tomás, cuando fue teólogo, lo fue a sabiendas de que la ciencia que practicaba era verdaderamente científica, y que no podía confundirse con la Filosofía, ni con la contemplación mística, aun cuando tuviese naturaleza racional o discursiva, como la Filosofía, y tuviese también una vertiente intelectiva o contemplativa, como la Mística.

d) Asimismo, esa discusión epistemológica pone de relieve, cuando se analiza con atención, como lo han hecho — entre otros — Chenu, Congar, Grabmann, Elders e Illanes, que en ella despuntan algunas de las convicciones filosóficas tomasianas más relevantes, por ejemplo: su discusión del axioma aviceniano *primo in intellectu cadit ens*; su convencimiento de que el intelecto humano es naturalmente discursivo y activo; su contemplación

del universo como un todo ontológicamente jerarquizado, expresión de la participación trascendental de todas las cosas en el ser divino, y la seguridad de que el orden lógico expresa adecuadamente ese orden jerárquico merced a la analogía de los conceptos; etc. Si tales son los temas que apuntan una y otra vez en el In Boethii De Trinitate, obviamente habrá que conceder a este opúsculo un lugar destacado en el curriculum operum tomasiano, como también al mismo Boecio, autor del tratado que tan decisivamente habría de contar en la síntesis del Angélico.

DIE TRANSZENDENTALIENLEHRE BEI THOMAS VON AQUIN IN IHREN HISTORISCHEN HINTERGRÜNDEN UND PHILOSOPHISCHEN MOTIVEN

von Jan A. Aertsen (Amsterdam)

Vor genau 25 Jahren sprach hier in Köln Johannes Lotz über die Lehre von den transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin. In diesem Vortrag verfolgte er eine (spekulative) Weiterführung dieser Lehre, weil nach seiner Beurteilung bestimmte Möglichkeiten des Denkens zur Zeit des Thomas noch der Entfaltung harrten[1]. Mein heutiges Thema betrifft ebenfalls die Transzendentalienlehre bei Thomas, allerdings unter einer anderen Fragestellung. Ich möchte aufzeigen, von welchen autoritativen Vorlagen, von welchen Traditionsbeständen diese Lehre, die sich im 13. Jahrhundert ausbildete, ihre Anregungen empfangen hat. Das historische Vorgehen ist jedoch kein Selbstzweck, sondern dient einem systematisch-philosophischen Interesse: Durch welche Motive ist die Bildung der Transzendentalienlehre bestimmt? Gerade die historische Annäherung ist geeignet, Licht auf dieses Problem zu werfen, denn in der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens stellt die Rezeption ein zentrales Moment dar, ohne jedoch einer kritischen Sichtung und Bewertung übernommener Doktrinen zu ermangeln. Daher kann eine Untersuchung nach Thomas' eigener Verarbeitung der verschiedenen Traditionen auch Aufschluß über die Frage geben, welche philosophischen Motive bei der Genese der Transzendentalienlehre eine Rolle gespielt haben.

Über die Geschichte der mittelalterlichen Lehre der Transzendentalien wissen wir im Grunde noch relativ wenig. Wir besitzen hierzu zwei schon etwas ältere Studien, die von H. Knittermeyer (1920) und G. Schulemann (1929), aber beide liefern nicht mehr als einen ersten Ansatz[2]. Auffallend ist auch, daß wir im Hinblick auf Thomas wohl über mehrere Studien zu den einzelnen Transzendentalien verfügen, aber eine umfassende Arbeit

---

[1] J. B. Lotz, Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin, in: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und Bedeutung, hg. P. Wilpert, Berlin 1963 334–340 (= Miscellanea Mediaevalia 2, Vorträge des II. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 1961).

[2] H. Knittermeyer, Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant, Marburg 1920; G. Schulemann, Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie, Leipzig 1929.

über dieses Lehrstück immer noch aussteht[3]. Es steckt ein Kern von Wahrheit in St. Bretons Bemerkung, daß die Lehre der Transzendentalien „klassisch, und doch schlecht gekannt ist."[4]

I. Albert der Große: Der Philosophus versus die Sancti

Den Ausgangspunkt meines Beitrages bildet ein Text aus dem Sentenzenkommentar von Thomas' Lehrmeister Albert dem Großen. Der Grund für diese Wahl ist, daß gerade in diesem Text etwas vom mittelalterlichen Selbstverständnis bezüglich der Transzendentalienlehre zum Ausdruck kommt.

Albert beginnt seine Darlegung mit einer Bezugnahme auf den *Philosophus*: „Nach dem Philosophen sind das Seiende und das Eine vor allem". Dieser Ansatz darf als Hinweis auf das angesehen werden, was als primäre historische Quelle der mittelalterlichen Transzendentalphilosophie zu gelten hat, nämlich Aristoteles' Ausführungen über das Seiende und das Eine. Das erste Bemerkenswerte im Albert-Text ist nun, daß er sich offenbar bewußt ist, das Mittelalter sei hier weitergeschritten, denn der ersten Aussage fügt er unmittelbar eine andere hinzu. Die verwendete Terminologie verrät den Einfluß von Avicenna: „Der Philosoph behauptet nämlich nicht, das Wahre und das Gute seien Dispositionen, die das Seiende im allgemeinen begleiten."[5] Diese Bewertung des Aristoteles, mit der sich im Großen und Ganzen das Urteil der modernen Forschung deckt[6], hat zur Folge, daß die Bestimmungen „wahr" und „gut" eine besondere Bedeutung erlangen, um den Ausbau der Transzendentalienlehre zu durchschauen.

Der zweite auffallende Punkt in Alberts Text besteht darin, daß er auch den Grund anführt, weshalb Aristoteles nicht zur Transzendentalität des „Wahren" und des „Guten" gelangt. „Der Philosoph betrachtet nicht das

---

[3] J. E. Twomey, The general Notion of the Transcendentals in the Metaphysics of Saint Thomas Aquinas, Washington 1958 (= The Catholic University of America, Philos. Studies 185, Abstract no. 36); C. Fabro, The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics, in: International Philosophical Quarterly 6 (1966) 389—427; G. Pöltner, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin, Wien—Freiburg—Basel 1978; M. D. Jordan, The Grammar of „Esse": Re-reading Thomas on the Transcendentals, in: Thomist 44 (1980) 1—26.

[4] St. Breton, L'idée de transcendental et la genèse des transcendentaux chez Saint Thomas d'Aquin, in: Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui, Paris 1963, 45.

[5] In I Sent., d. 46, N, a. 14 (Opera Omnia t. 26, ed. Borgnet, Paris 1899, 450): *Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum. Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sint dispositiones generaliter concomitantes ens.*

[6] Cf. W. D. Ross, Aristotle. A Complete Exposition of his Work and Thought, Cleveland-New York 1961 (3. Aufl.), 154; K. Bärthlein, Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie. I. Teil: Die Transzendentalienlehre im Corpus Aristotelicum, Berlin—New York 1972.

Seiende, insofern es aus dem ersten, einen, weisen und guten Seienden strömt. Er betrachtet vielmehr das Seiende, insofern der Verstand darin zum Stehen kommt, wenn er das Spätere auf das Frühere und das Zusammengesetzte auf das Einfache zurückführt *(resolvens)* und insofern das Seiende selbst alles durch das Frühere und Spätere hin sammelt."[7] Aristoteles hantierte die Methode der *resolutio*, die Rückführung unserer Denkinhalte auf ein Erstes; eine Analytik, die in „Seiendes" zum Stehen kommt. Gerade dieser Methode, welche Albert zufolge die aristotelische Perspektive einschränkte, folgt Thomas in De veritate als Grundlage für seine Erschließung einer Vielheit von Transzendentalien.

Als drittes fällt auf, daß Albert dem *Philosophus* die *Sancti* gegenüberstellt. Diese betrachteten das Seiende nach seinem Ursprung aus dem ersten, wahren und guten Seienden. Dieser Betrachtungsweise der ersten Bestimmungen will sich Albert anschließen[8]. Wer zu diesen *Sancti* zu rechnen ist, wollen wir später besprechen. Im Augenblick genügt es festzustellen, daß diese Opposition vom Bewußtsein zeugt, auf die Entwicklung der Transzendentalienlehre haben verschiedenartige Denktraditionen und Motive eingewirkt.

Die erwähnten drei Aspekte, welche im Text von Albert auffallen, stecken den Rahmen meines Vortrages ab. Dieser zerfällt in drei Teile — angedeutet mit den Stichworten: der *Philosophus*, die Methode der *resolutio* und die *Sancti* —, in welchen ich näher auf die Hintergründe von Thomas' Transzendentalienlehre eingehen werde. In jedem der drei Teile werde ich mich auch auf eine bestimmte transzendentale Eigenschaft konzentrieren und zwar in der Reihenfolge: das Eine, das Wahre, das Gute. Dies entspricht auch genau der logischen Ordnung der *transcendentia*, wie Thomas sie an mehreren Stellen seines Werkes darstellt. Das „Eine" ist dem Seienden am nächsten, das „Gute" trägt den Charakter des „Letzten"[9].

II. Der Philosophus: Das Seiende und das Eine[10]

(1) Alberts Bezug auf „den Philosophen" deutet an, daß die mittelalterliche Transzendentalienlehre im Zusammenhang und vor dem Hintergrund

---

[7] Albertus Magnus, ibid.: *Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et uno et sapiente et bono, sed ipse considerat ens secundum quod stat in ipso intellectus resolvens posterius in prius, et compositum in simplex, et secundum quod ipsum per prius et posterius colligit omnia.*

[8] ibid.: *Et ideo sic generaliter considerando ista, ut consideraverunt Sancti . . . Hoc autem ideo dico, quia ista a Sanctis prima ponuntur et in quolibet.*

[9] Siehe In I Sent. 8, 1, 3; De veritate 1, 1; 21, 1; 21, 3: *Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum*; De pot. 9, 7 ad 6; S. th. I, 5, 1 ad 1: *Sed bonum dicit . . . rationem ultimi.*

[10] Cf. L. Oeing-Hanhoff, Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin, Münster 1953 (= BGPTM Bd. 37, Heft 3);

der Aristoteles-Rezeption gesehen werden muß[11]. In dessen Metaphysik befindet sich nämlich eine Passage, die die klassische Belegstelle für die Konvertibilität des Einen und des Seienden geworden ist. Nachdem in cap. 1 von Metaphysik IV die Frage nach dem Gegenstand dieser Wissenschaft mit der Formulierung beantwortet wird: „Das Seiende und die Eigenschaften, die ihm als solchem zukommen", sagt Aristoteles in cap. 2 (1003 b 22 ff.): „Das Seiende und das Eine sind dasselbe und eine einzige Natur *(physis)* dadurch, daß sie einander folgen (d. h. implizieren) ... jedoch nicht so, daß sie beide durch einen einzigen Wesensbegriff *(logos)* bestimmt würden".

Es bleibt anzumerken, daß in dieser Aussage ein allgemeiner Sachverhalt im Hinblick auf die Transzendentalien berührt wird, auf den in mittelalterlichen Diskussionen immer wieder zurückgegriffen wird. Aristoteles erwähnt ausdrücklich zwei Elemente, die bei der Konvertibilität eine Rolle spielen; es handelt sich um die eine *physis*, die im *logos* auseinandergelegt wird. Immer wieder betont Thomas, Transzendentalien seien, obwohl vertauschbar, dennoch keineswegs Synonyme. Es ist kein „leeres Gerede" *(nugatio)* zu sagen, Seiendes sei eines, wahr und gut, denn diese Bestimmungen fügen qua Begriff etwas hinzu, das noch nicht durch den Terminus Seiendes ausgedrückt ist. Wir werden sehen, daß diese Nichtidentität einen wichtigen Zugang zum Verständnis der philosophischen Motive dieser mittelalterlichen Lehre eröffnet.

Für die Konvertibilität des Seienden und des Einen führt Aristoteles zwei Argumente an. Das erste besteht in der Darlegung, daß ‚ein Mensch' und ‚seiender Mensch' dasselbe ist und die doppelte Redeweise ‚ein Mensch ist' und ‚seiender Mensch ist' nichts verschiedenes ausdrückt, denn es ist deutlich, daß sie nicht getrennt sind, weder im Hinblick auf ihr Entstehen noch im Hinblick auf ihr Vergehen — ein Hinweis, so kann man sagen, auf *physis* in der ursprünglichen Bedeutung von *genesis*. Das zweite Argument ist noch bündiger: das Wesen jedes Dinges ist „eines", und zwar nicht auf akzidentielle Weise, sondern durch sich selbst, und auf eben gleiche Weise ist es „seiend"[12].

Diese beiden Argumente lassen Aristoteles den Schluß ziehen: „Dann gibt es ebensoviel ‚Arten' des Einen wie des Seienden." Aus dieser Konklusion, wie aus dem ganzen Kontext, ist zu erkennen, daß es keineswegs die Absicht des Aristoteles ist, wie etwa in einer modernen Interpretation suggeriert wird, das Seiende und das Eine „in strenger Kategorienjenseitig-

St. Kowalczyk, Une tentative de déscription de l'unité transcendentale, in: Saint Thomas d'Aquin. Pour le septième centenaire de sa mort, Lublin 1976, 143—154.

[11] Contra W. Kühn, Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin, Amsterdam 1982, 176: „Der Platonismus der Transzendentalien".

[12] Metaph. IV, c. 2, 1003 b 26 ff.

keit" anzusetzen[13]. Der Zweck seiner Erörterung ist vielmehr darauf gerichtet, zu zeigen, daß diese Eigenschaften in allen Kategorien zu finden sind. Das Seiende und das Eine werden im Mittelalter *transcendentia* genannt, nicht, weil sie etwa einen *transcensus* zu einer gesonderten Realität jenseits der Kategorien bezeichnen, sondern, weil sie nicht auf ein bestimmtes Prädikament beschränkt sind. Sie gehen, um eine einprägsame Formulierung von Thomas zu gebrauchen, alle Kategorien rund *(circumeunt)*[14].

Daß der Philosoph so gelesen werden muß, ergibt sich auch, wenn wir einem Hinweis von Thomas in dessen Kommentar folgen. Die Erörterung in Buch IV der Metaphysik muß im Zusammenhang mit dem III. Aporienbuch gesehen werden. Die elfte, dort erwähnte Aporie lautet: „Die schwierigste aller Fragen ... ist es, zu wissen, ob das Seiende und das Eine die Substanzen der Dinge sind oder, ob es eine andere Realität gibt, die als Substrat des Seienden und des Einen dient."[15] Aristoteles' Konvertibilitätsthese stellt eine Antwort auf diese ontologische Problematik dar. Sie ist gegen die Auffassung von der Substantialität des Einen gerichtet, eine Auffassung, die er dem Platonismus zuschreibt[16]. *Transcendentia* sind keine *subsistentia* sondern *communia*.

(2) Thomas folgt in seinem Metaphysik-Kommentar gewissenhaft der Littera des Aristoteles. Aber im Anschluß an das erste Argument des Philosophen für die Konvertibilität, introduziert er ohne nähere Begründung eine dritte transzendentale Bestimmung, nämlich „Ding" *(res)*. Nachdem er in seiner Lectio festgestellt hat, daß das Seiende und das Eine sachlich identisch sind, aber sich *qua* Begriff unterscheiden, fährt Thomas fort: „Der Name *res* wird von der Washeit genommen, der Name *ens* von dem Akt des Seins und der Name *unum* von der Ordnung oder Ungeteiltheit, denn das Eine ist das ungeteilte Seiende. Nun ist das, was ein Wesen hat und eine Washeit durch das Wesen, dasselbe wie das, was in sich selbst ungeteilt ist. Daher bezeichnen diese drei, „Ding", „Seiendes", „Eines", vollkommen dasselbe, aber gemäß verschiedenen *rationes*"[17] — ein Nachhall der aristotelischen Distinktion zwischen *physis* und *logos*.

Die Frage ist, warum hier, über die aristotelische Vorlage hinausgehend, die transzendentale Bestimmung *res* introduziert wird. Diese Bestimmung

---

[13] K. Bärthlein, o. c. 203.

[14] Vgl. De virtutibus in communi q. un., a. 2 ad 8: *Istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens*; In X Metaph., lect. 3, 1981: *Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia*.

[15] Metaph. III, c. 4, 1001 a 4 ff.

[16] Cf. E. Berti, Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique, in: P. Aubenque (ed.), Etudes sur la Métaphysique d'Aristote (= Actes du VIe Symposium Aristotelicum), Paris 1979, 89—129. Der Autor meint, die Scholastik nähme die platonische Doktrin der Substantialität des Einen wieder auf (94/5); er übersieht jedoch völlig die mittelalterliche Lehre von der Transzendentalität des Einen.

[17] In IV Metaph., lect. 2, 553.

ist Avicenna entnommen, dessen Metaphysik eine zweite wichtige Quelle der mittelalterlichen Transzendentalienlehre war. Dort (Tr. I, c. 5) finden wir auch die Trias: *ens*, *res* und *unum*. Aber welches philosophische Motiv hat Thomas, die Bestimmung *res* in seinem Aristoteles-Kommentar zur Sprache zu bringen?

Der Schlüssel zur Beantwortung der Frage muß in der begrifflichen Nichtidentität von „Ding“ und „Seiendes“ gesucht werden, welche auf die Differenz von „Wesen“ und „Sein“ zurückgeführt wird. Sie ist Hinweis darauf, daß die Onto-logie, die Struktur des Seienden bei Thomas, wie auch bei Avicenna, komplizierter geworden ist als bei Aristoteles. Das läßt sich gut klarmachen anhand jenes Vorgangs, auf den Aristoteles' erstes Konvertibilitätsargument Bezug nimmt, nämlich die Generation, *via ad esse*.

Natur in der etymologischen Bedeutung von Generation ist, so sagt Thomas in seinem Physik-Kommentar, *via in naturam*, ein Unterwegs-sein zur Formnatur. Werden ist Formung; Endterminus des Werdens ist das spezifische Wesen, wodurch das partikulare Ding erst ist, was es ist[18]. Mit diesem Ursprung ist die philosophische Bedeutung des transzendentalen Terminus „Ding“ zu verbinden. *Res* wird, so Thomas, das genannt, „was ein bestimmtes und festes Sein in der Natur hat“, „was eine Washeit oder Essenz hat“.[19] Daß jedes Seiende dinglich ist, beinhaltet zweierlei: einerseits, daß das Seiende durch sein Wesen fest und stabil ist, andererseits, daß das „Ding“ zu „denken“ ist. Die Wesenheit ist der Grund der Erkennbarkeit.

Aber mit dem natürlichen Ursprung ist für Thomas das Seiende noch nicht „radikal“, d. h. als Seiendes, erklärt. In der wichtigen Schrift De substantiis separatis skizziert er, anfangend bei den Vorsokratikern, die Geschichte der philosophischen Reflexion über den Ursprung des Seienden. Er gelangt zu dem Schluß, daß „es notwendig ist, über die Art von Werken hinaus, durch welche Materie ihre Form erhält, einen anderen Ursprung zu begreifen, wonach das Sein *(esse)* dem ganzen Universum der Dinge zugeteilt wird“. Dieser Ursprung ist Schöpfung. Die Schöpfungsidee hat, gerade weil sie das Seiende als Seiendes betrifft, eine weitere Reflexion über die Transzendentalien angeregt. Weil nämlich der Endterminus der Schöpfung, formal betrachtet, das „Sein“ ist, muß die Struktur des Geschaffenen weiter differenziert werden. Thomas drückt das aus in der These: *Hic homo non est sua humanitas nec suum esse*[20].

---

[18] In II Phys., lect. 2, 155: *Sic igitur natura dicta ut generatio, idest nativitas, est via in naturam*; In V Metaph., lect. 5, 822: *Ita species et substantia dicitur natura, quia est finis generationis. Nam generatio terminatur ad speciem generati.*

[19] In II Sent. 37, 1, 1: *Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura; et dicitur res hoc modo, accepto nomine ‚rei‘ secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam.* Cf. In I Sent. 25, 1, 4.

[20] S. c. G. IV, 11; De pot. 7, 4.

Die Struktur des Seienden ist bei Thomas dreifach geworden, nämlich *subjectum-essentia-esse*[21]. Kann es aber bei der Behauptung dieser Nichtidentität bleiben? Thomas ist, so wurde bemerkt, ein „Denker der Differenz", aber denkt er das Gefüge der Komponenten[22]? Es ist dieser Hintergrund der ontologischen Problematik, vor welchem die transzendentale Bestimmung „eines" neue philosophische Bedeutung erhält.

(3) Dies geht auch aus dem Fortgang des Metaphysik-Kommentars von Thomas hervor. Anläßlich des zweiten Konvertibilitätsarguments des Aristoteles — „seiend" und „eines" werden beide *per se* von etwas ausgesagt — sieht er sich zu einer Diskussion mit Avicenna genötigt.

Thomas schreibt in seinem Kommentar: „Man muß jedoch wissen, daß in diesem Punkt Avicenna eine andere Auffassung vertrat. Er sagte nämlich, daß das Seiende und das Eine nicht das Wesen einer Sache bezeichnen sondern etwas Zugefügtes", m. a. W. akzidentiellen Charakter haben[23]. Ähnlich wie Aristoteles sich in seiner Metaphysik gegen Platons Auffassung von der Substantialität des Einen richtet, so wendet sich Thomas in seinem Kommentar gegen Avicennas Auffassung der Akzidentalität des Seienden und des Einen.

Aber ist der Auffassung von Avicenna nicht eine gewisse Vernünftigkeit eigen? Immerhin lautet dessen Argumentation (in der Wiedergabe von Thomas): „In jedem Ding, das das Sein von einem anderen hat, sind das Sein des Dings und dessen Wesen verschieden *(aliud)*. Nun bezeichnet der Name ‚Seiendes' aber das Sein selbst, daher, so scheint es, bezeichnet dieser Name etwas dem Wesen zugefügtes."[24] Aber was außerhalb des Wesens fällt, ist doch ein Akzidenz?

Um die Transzendentalität des Einen zu markieren, führt Thomas in seiner Antwort eine Unterscheidung ein. Es gibt wohl das Eine, das der Substanz etwas Wirkliches hinzufügt; dies ist das Eine, das zur Kategorie der Quantität gehört, es ist das Eine als Prinzip der Zahl. Aber dieses kategoriale Eine muß unterschieden werden von dem Einen, welches mit Seiendem konvertibel ist[25]. Wie kann jedoch das Seiende mit all seinen Differenzen eine Einheit bilden? Das ist nur möglich, wenn eine Kompo-

---

[21] Zur dreifachen Struktur des Seienden siehe J. A. Aertsen, Natura en Creatura. De denkweg van Thomas van Aquino, Amsterdam 1982, 130; 175; 376/7.

[22] Cf. L. B. Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit, Bd. 1: Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik, Freiburg—Basel—Wien 1969, 242 ff.

[23] In IV Metaph., lect. 2, 556: *Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum.* Quodl. XII, 5, 5: *Opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper pre adicant accidens.* Cf. Avicenna Latinus, Liber de Philosophia prima sive Scientia Divina, tract. 3, cap. 3 (ed. S. van Riet, Louvain-Leiden 1973, 117). Siehe auch Th. O'Shaugnessy, St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One, in: Gregorianum 41 (1960), 665—679.

[24] In IV Metaph., lect. 2, 556.

[25] ibid., 560: *Unum igitur quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur.*

nente die „Vollendung" der anderen ist, d. h., wenn die Komponenten sich zueinander verhalten wie Potenz und Akt[26]. Auf diese Weise begreift Thomas das Verhältnis von Wesen und Sein. Das Sein ist Akt – hierin liegt das Novum des thomasischen Seinsverständnisses. *Esse*, so sagt er an anderer Stelle, wird nicht deshalb Akzidenz genannt, weil es zur Kategorie „Akzidenz" gehört, sondern aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit damit: keines von beiden gehört zur Essenz. Ein gravierender Unterschied besteht allerdings, denn das Sein ist gerade die Aktualität jeder Substanz[27]. Diese garantiert die Einheit des Zusammengesetzten.

„Das, was ist", das Gefüge von *subjectum-essentia-esse*, wird *ens* genannt im Hinblick auf sein *esse*, seine Aktualität. Dieses Konkretum wird *res* genannt im Hinblick auf sein Wesen, seine Idealität. Das selbe Konkretum wird *unum* genannt unter dem Gesichtspunkt der Ungeteiltheit seiner Komponenten. *Transcendentia* sind Ausdruck des Sinnes von Seiendem. Was die Diskussion über das Eine uns lehrt, ist die Einsicht, daß die Ontologie ein wichtiges Motiv in der Entwicklung der Transzendentalienlehre bildete.

(4) Thomas' Begriff des „Einen" als einer transzendentalen Bestimmung muß nicht nur vor dem Hintergrund der Aristoteles-Rezeption und der Diskussion mit der arabischen Philosophie gesehen werden, er ist auch in der Konfrontation mit einer weiteren philosophischen Tradition, der sog. henologischen, gebildet worden. Der Terminus „Henologie" ist von Gilson eingeführt worden, um den neuplatonischen Denkansatz im Mittelalter zu charakterisieren[28]. Kennzeichnend für diesen Ansatz ist die betont transzendente Auffassung vom Einen. In Enneaden VI, 9 („Über das Gute oder das Eine") fragt Plotinus, ob das Eine mit dem Seienden identisch sei. Ist, so äußert er sich in deutlicher Anspielung auf die Metaphysik des Aristoteles, „ein *Mensch*" und „*ein* Mensch" dasselbe? Seine Antwort ist verneinend. „Ist doch der Mensch Lebewesen, ist vernunftbegabt, besteht aus vielen Teilen, und all dieses Viele wird erst durch jenes Eine zusammengehalten; so ist also ‚Mensch' und ‚Eines' etwas verschiedenes, wenn denn jenes teilbar, dies unteilbar ist" (VI, 9, 2). Das Eine gehört nicht zu den seienden Dingen, weil es die ἀρχή, der Urgrund aller Dinge ist. Es ist jenseits des Seienden. Mit diesem Denken des Einen sieht Thomas sich vor allem in seinem Kommentar zum Liber De Causis konfrontiert[29]. Hier

---

[26] De spirit. creaturis q. un., a. 3: *Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu*; S. c. G. II, 53.

[27] De potentia 5, 4 ad 3; Quodl. II, 2, 1 ad 2.

[28] E. A. Wyller, Henologie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. III, Darmstadt 1974, 1059. Cf. W. Beierwaltes, Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M. 1985, 11.

[29] Namentlich anläßlich prop. 4: *Prima rerum creatarum est esse.* Siehe In De causis, lect. 4: *In ordine autem eorum quae de rebus dicuntur, communissimum ponebant (Platonici) unum, et communius etiam quam ens.*

lag eine wichtige Herausforderung: Gibt es irgendeine Möglichkeit, die Transzendenz und die Transzendentalität des Einen zu vereinen? Wir kommen noch darauf zu sprechen.

Jetzt möchte ich ein anderes Moment der henologischen Tradition streifen, nämlich die Zusammengehörigkeit des Einen und des Guten. Thomas selbst signalisiert, daß nach platonischer Auffassung *eadem est ratio unius et boni*[30]. Demgegenüber betont er an mehreren Stellen seines Werkes die Nichtidentität jener Bestimmungen. Im Gegensatz zum Guten schließt das Eine nicht den Aspekt der Vollkommenheit, der Perfektion, ein, sondern den der Ungeteiltheit. Der Unterschied zwischen dem Einen und dem Guten, so sagt er, besteht darin, daß das Eine ausschließlich *secundum rationem negationis* gesagt wird[31].

Ist diese negative Auffassung befriedigend? Ist das Eine, wie J. Owens behauptet, „a negative aspect", „a negative characteristic" des Seienden[32]? Ist es nicht vielmehr so, daß die Verneinung der Teilung auf eine Seinsvollkommenheit verweist? Man muß bedenken, das Eine kann, wie jede transzendentale Bestimmung, nur aus dem Späteren, dem Effekt bestimmt werden. Die von Thomas gehandhabte Bestimmung des Einen ist, genau wie die Bestimmung des Guten als „das, was alle erstreben", eine a posteriori-Definition. Der negative Begriff vom Einen ist daher nicht das Wesen des Einen, sondern zeigt aus der Wirkung eine Eigenschaft des Seienden auf, die dann eine positive Bestimmtheit sein muß. Für solch eine Deutung lassen sich auch bei Thomas selbst Anzeichen finden, in denen der Einfluß der henologischen Tradition spürbar ist.

Eine wichtige Vermittlerrolle hat in dieser Hinsicht Boethius gespielt. Bei ihm findet sich einerseits die Aussage, daß Sein und Eines konvertibel sind und was Eines ist, *ist*[33]. Darüber hinaus aber entwickelt Boethius in seiner Consolatio (III, prosa 11) die These, Eines-sein und Gut-sein seien identisch. Analog dem universalen Streben zum Guten, strebt jedes Ding auch nach Einheit. Alles, was ist, bleibt und hat solange Bestand, wie es eines ist, aber im gleichen Moment, in dem es aufhört eines zu sein, löst es sich auf und geht zugrunde.

Wie sich dies bei Thomas auswirkt, ergibt sich aus Summa theologiae I, 103, 3. Anläßlich der Frage „Wird die Welt von Einem gelenkt?" äußert er: „Einheit aber gehört zum Wesen der Gutheit *(unitas autem pertinet ad rationem bonitatis)*. Den Grund für diese Annahme sieht er in Boethius'

---

[30] In II Post. Anal., lect. 5, 455.

[31] De veritate 21, 5 ad 7: *Unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis*; S. th. I, 6, 3 ad 1: *Unum non importat rationem perfectionis sed indivisionis tantum.*

[32] J. Owens, Unity and Essence in St. Thomas Aquinas, in: Mediaeval Studies 23 (1961), 251/2.

[33] Contra Eutychen c. 4 (The Theological Tractates, Hrsg. E. K. Rand, Cambridge, Mass. 1973, 94): *Esse enim atque unum convertitur et quodcumque unum est est.*

Beweis, daß alle Dinge, so wie sie das Gute erstreben, auch die Einheit erstreben, ohne die sie nicht sein können. Denn ein jedes Ding *ist* insoweit, als es eines ist. Aus diesem Text (und ähnlichen)[34] wird deutlich, daß der Bestimmung von Einheit als Ungeteiltheit etwas Positives, eine Perfektion, zugrunde liegt. Es ist der Aspekt, der bereits bei der Besprechung der komplexer gewordenen Struktur des Seienden hervortrat. Man kann es bezeichnen als die „Sammlung, wodurch das Seiende die ihm eigene Seinsfülle zusammenhält" und bewahrt[35]. Diese Vollkommenheit ist in dem, was durch die anderen Transzendentalien expliziert wird, vorausgesetzt. Das gilt nicht nur für das Gute, sondern auch für das Wahre, denn, so sagt Thomas, jedes Ding ist intelligibel, insoweit es eines ist. Wird es nämlich nicht als eines begriffen, dann wird nichts begriffen[36]. Mit diesen weiteren Bestimmungen wollen wir uns jetzt befassen.

III. Die Methode der resolutio: Das Seiende und das Wahre[37]

(1) Der zweite auffallende Aspekt in dem zum Ausgangspunkt gewählten Text von Albert dem Großen betraf den der Methode der *resolutio* beigemessenen Wert, sowie den von ihm erweckten Eindruck, daß in dieser Analytik der Grund zu suchen sei, warum der „Philosoph" nicht die Transzendentalität des Wahren und des Guten behauptet. Die Methode der *resolutio* bildet einen anderen Zugang zur Transzendentalienlehre, den des *logos*. Dies kommt auch in der Semantik dieser Termini zum Ausdruck. Sie werden im Kontext der „Auflösung" durchweg als die „ersten", die *prima intelligibilia*, die ersten Denkinhalte *(conceptiones)* des Verstandes bezeichnet.

Die Methode der *resolutio* oder *reductio* umfaßt eine Anzahl von Thomas in seiner Schrift In Boethii De Trinitate (Q. 6, Art. 4) angedeuteter Elemente. Die Analytik betrifft das, was auf irgendeine Weise bereits bekannt ist. Wissenschaft schließt nämlich die Notwendigkeit von Vorkenntnis ein: „In den theoretischen Wissenschaften geht man immer von etwas aus, das vorher bekannt ist." Mit diesem Gedanken eröffnet Aristoteles seine Analytica Posteriora (71 a 1): „Jedes Lehren und jeder Begriff basiert auf

---

[34] Cf. S. th. I–II, 36, 3: *Bonum enim uniuscujusque rei in quadam unitate consistit.*

[35] J. B. Lotz, o. c., 336.

[36] De veritate 21, 3; In IV Metaph., lect. 7, 615.

[37] Cf. R. J. McCall, St. Thomas on Ontological Truth, in: The New Scholasticism 12 (1938) 9–29; J. Vande Wiele, Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas, in: Revue philosophique de Louvain 52 (1954) 521–571; J. Pieper, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters, München [4]1966; J. A. Aertsen, Medieval Reflections on Truth. Adaequatio rei et intellectus, Amsterdam 1984.

bereits vorhandenem Wissen." Dieser Rückgang auf früher gewußtes kann jedoch nicht ins Unendliche weitergehen. Die Unmöglichkeit eines unendlichen Regresses ist eine wesentliche Bedingung für Wissenschaft als begründetes Wissen. *Scientia* erfordert die Endlichkeit der reduktiven Analyse. Daraus folgt, daß die Betrachtung der theoretischen Wissenschaft letztlich auf etwas zurückgeführt werden muß, das nicht mehr durch etwas anderes, sondern von sich selbst her, unmittelbar, einsichtig ist[38].

Daher ist die *resolutio* eine transzendentale Methode, insofern sie eine Rückführung darstellt auf das Primäre, wodurch etwas verständlich ist und das die Möglichkeitsbedingung der Bewegung des Denkens ist. Der klassische mittelalterliche Text, in welchem die *resolutio* als solche angewandt wird, ist Thomas De veritate Q. 1, Art. 1. In diesem Text finden wir ein Motiv, das neben dem ontologischen in der Entwicklung der Transzendentalienlehre wirksam war. Dieses Motiv, welches im Mittelalter relativ wenig expliziert wird, kann man als die Reflexion über den Anfang des menschlichen Denkens bezeichnen. Übrigens steht diese Analytik der Erstbegriffe nicht losgelöst vom ontologischen Interesse, denn Thomas lokalisiert das Typische der Metaphysik gerade in der Methode der *resolutio*. Diese Wissenschaft heißt *meta-physica*, weil ihre Gegenstände auf dem Weg der Auflösung *(in via resolutionis)* nach der Physik gefunden werden[39].

(2) Was ist dieses Erste, der Endterminus der Verstandesanalyse, der Anfang des Denkens? Albert der Große hält dafür, daß das Ersterkannte bei Aristoteles „Seiendes" ist. Aber sagt der Philosoph das auch explizit? In den Zweiten Analytiken spricht Aristoteles über den Weg, auf dem eine Wesensdefinition gebildet wird. Dieser Weg kann nicht unendlich sein. Die Erforschung dessen, was etwas ist, findet ihre Grenzen in den *genera generalissima*, den allgemeinsten Kategorien[40]. Diese Schlußfolgerung ist innerhalb des Rahmens des definierenden Denkens völlig konsistent: Seiendes ist ja, wie Aristoteles selbst aufzeigt (Metaph. III, c. 8), kein Genus.

Beachtung verdient nun, was Thomas in De veritate 1, 1 sagt. „Seiendes aber ist jenes, was der Verstand zuerst als das ihm Bekannteste begreift und in das er alles Begriffene auflöst *(resolvit)*, wie Avicenna zu Beginn seiner ‚Metaphysik' sagt."[41] Thomas verweist hier nicht auf den *Philosophus*

---

[38] In Boethii De Trinitate 6, 4: *In scientiis speculativis semper ex aliquo prius noto proceditur . . . Hic autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret . . . Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur in aliqua prima.*

[39] Cf. In Metaph., Prooemium; In Boethii De Trinitate 6, 1 ad tetiam quaestionem.

[40] Anal. Post. I, c. 19–22 (Thomas, lect. 31–36).

[41] De veritate 1, 1: *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit in principio suae Metaphysicae.* Wir gebrauchen die Übersetzung von A. Zimmermann, Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio I), Hamburg 1986 (= Philos. Bibliothek Band 384).

sondern nach Avicenna (Metaph., tract. I, c. 5), und diese Verweisung ist ein konstanter Sachverhalt in den Schriften von Thomas.

Ein näherer Vergleich zeigt, daß die Art, wie die Auseinandersetzung in De veritate 1, 1 einsetzt, ganz der Metaphysik des Avicenna entnommen ist. Thomas beginnt mit dem Hinweis auf die Parallele zwischen der Ordnung des Beweisens und der Ordnung der Was-Erkenntnis. „Wie es bei beweisbaren Sätzen ein Zurückführen auf gewisse durch sich dem Verstand bekannte Prinzipien geben muß, so auch bei jeder Erforschung dessen, was etwas ist." Diese Parallelität ist bei Avicenna vorgezeichnet. Im Avicenna latinus steht nämlich zu lesen, daß, wie es auf dem Gebiet des Urteils (*credulitas*) erste Prinzipien geben muß, so auch auf dem Gebiet des Erfassens (*imaginatio*). Auf diesem Gebiet sind am geeignetsten, von sich selbst her begriffen zu werden: „Ding", „Seiendes" und „Eines"[42] – die gleiche Trias, welche uns bei der Diskussion über das Eine begegnet war.

Thomas geht jedoch noch einen Schritt weiter, auch wenn dies in De veritate 1, 1 nicht herausgearbeitet wird. Es gibt nicht nur Parallelität zwischen den Ordnungen des Beweisens und der Was-Erkenntnis, darüber hinaus ist das Prinzip der Was-Erkenntnis die Grundlage dessen, was in der Ordnung des Beweisens das Erste ist. Dieses Fundierungsverhältnis bringt er in seinem Kommentar zum IV. Buch der Metaphysik c. 3 dort zur Sprache, wo Aristoteles als den obersten Grundsatz des Urteilens das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch behauptet. „Es ist unmöglich, daß etwas zugleich und in derselben Hinsicht ist und nicht ist." Wer etwas beweist, bemerkt Thomas, führt alles auf dieses Urteil als das Letzte in der *resolutio* zurück (lect. 6, 604). Danach entwickelt er in seinem Kommentar einen weiterführenden Gedanken. Der Verstand hat zwei Operationen. Die erste wird „das Erfassen des Unteilbaren" genannt, das ist der Akt, durch den der Verstand weiß, was etwas ist. Die zweite Operation ist die Zusammensetzung des Urteils. Was der Verstand bei der ersten Operation zuerst erfaßt, ist „Seiendes". Von dieser Einsicht nun hängt das Prinzip der zweiten Operation („es ist unmöglich, daß etwas zugleich ist und nicht ist") ab[43]. Wir sehen hier, wie Thomas durch Vertiefung eines aristotelischen Grundgedankens über den Philosophen hinausgelangt: Seiendes ist das Ersterkannte. Ohne dies kann nichts verstanden werden.

---

[42] Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima tract. I, c. 5 (ed. S. van Riet, 32–3): *Sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se*... *Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginantur per se* ... *Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum*. Vgl. die ähnliche Terminologie, die Thomas in In I Sent. 8, 1, 3 gebraucht.

[43] In IV Metaph., lect. 6, 605: *Hoc principium, impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis.*

(3) Ist auch die Darstellung im ersten Artikel von De veritate in ihrem Aufbau stark von Avicenna bestimmt, doch geht Thomas in der Entfaltung der Transzendentalien weiter als jener. Die Hauptgliederung von Thomas' Darlegung ist wohlbekannt. Transzendentalien drücken eine allgemeine Seinsweise aus. Diese betrifft entweder das Seiende in sich selbst *(in se)* oder in dessen Hinordnung auf ein anderes *(in ordine ad aliud)*. Zur ersten Gruppe der *transcendentia* gehören „Ding" und „das Eine", m. a. W. die Bestimmungen, die Avicenna erwähnt. Das Neue der thomasischen Analyse liegt daher bei der zweiten Gruppe der „relativen" Transzendentalien. Im Hinblick auf sie präsentiert Thomas noch eine weitere Gliederung. Die Beziehung zwischen einem Seiendem und einem anderen kann erst gemäß ihres Getrenntseins *(divisio)* betrachtet werden. Ausdruck hiervon ist der Name „etwas" *(aliquid)*; ein Terminus, der Thomas zufolge wörtlich „ein anderes Was" *(aliud quid)* bedeutet und das Seiende angibt, insofern es von anderen unterschieden ist. Aber daneben gibt es eine positive relationale Seinsweise, nämlich die Übereinstimmung *(convenientia)* eines Seienden mit einem anderen. Bedingung für solch eine Beziehung ist das Vorhandensein von „etwas", das von Natur aus fähig ist, mit jedem Seienden zusammenzukommen. So beschaffen ist die menschliche Seele, die nach dem Wort des Aristoteles (De Anima III, c. 8, 432b 21) „gewissermaßen alles ist". In der Seele gibt es Erkenntnis- und Strebevermögen. Die Übereinstimmung eines Seienden mit dem Strebevermögen wird durch den Namen „gut" ausgedrückt, die Übereinstimmung mit dem Verstand durch den Namen „wahr"[44].

Die Fragestellung in De veritate 1, 1 richtet sich primär auf diese letzte Bestimmung. Thomas' Auffassung von „wahr" als einer relationalen transzendentalen Bestimmung gewinnt an Profil, wenn man sie mit vorausgegangenen Positionen des 13. Jahrhunderts vergleicht. Als erstes mittelalterliches Traktat über die *transcendentia* gilt die Summa de bono des Philippus Cancellarius, geschrieben um 1230[45]. Im Prolog sagt er: „Am allgemeinsten *(communissima)* sind diese: das Seiende, das Eine, Wahre und Gute". Aber gerade bei Philippus ist erkennbar, wie der aristotelische Ursprung im weiteren Ausbau der Transzendentalienlehre durchwirkt. Die „Ersten", so sagt er, müssen analog der Determinierung des Einen bestimmt werden, d. h. durch Negation[46]. Die Transzendentalien müssen entsprechend dem aristotelischen Modell des „Einen" verstanden werden.

---

[44] De veritate 1, 1: *In anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum . . ., convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.*

[45] Cf. H. Pouillon, Le premier traité des propriétés transcendantales. La „Summa de bono" du Chancellier Philippe, in: Revue néoscolastique de philosophie 42 (1939), 40–77.

[46] Summa de bono q. 1 (ed. N. Wicki, Bernae 1985, vol. II, 87): *Per hunc enim modum oportet prima determinari, ut unum.*

Diese Intention tritt bei Philips Bestimmung des Wahren zutage. Er zählt in seiner Summa (q. 2) verschiedene Wahrheitsbestimmungen auf, u. a. die von Augustin und Anselm, aber er bevorzugt eine Definition, die nach dem Modell „des Einen" gebildet ist, d. h. in Begriffen von „Ungeteiltheit" formuliert wird. Wahrheit ist *indivisio esse et ejus quod est*, ist die Ungeteiltheit des Seienden von seinem spezifischen Wesen.

Diese Definition zitiert Thomas in De veritate 1, 1, aber sie ist doch nicht ohne weiteres repräsentativ für seine Auffassung[47]. In dieser Definition nämlich wird „wahr" als eine Eigenschaft betrachtet, die dem Seienden in sich selbst zukommt. Ausdrücklich sagt Philip, daß das „Wahre" keine Beziehung zum Verstand einschließt[48]. Vor diesem historischen Hintergrund erhält die Sonderstellung des Thomas Kontur. Das Wahre gehört für Thomas nicht zu den Seinsbestimmungen, die das Seiende in sich betreffen. Das Wahre besagt keine Negation sondern eine Relation.

Ausdruck der Transzendentalität des Wahren ist der Satz „Das Seiende und das Wahre sind vertauschbar" *(ens et verum convertuntur)*. Bedeutet dies nicht, das Seiende und das Wahre seien vollkommen identisch? Thomas führt in De veritate 1, 1 eine Reihe von Argumenten an, worin *auctoritates* diese Auffassung zu stützen scheinen. Schon im ersten Einwand wird nach Augustinus' Definition des Wahren verwiesen. „Es scheint aber, als sei Wahres ganz dasselbe wie Seiendes. Augustinus sagt in dem Buch „Alleingespräche": ‚Wahres ist das, was ist'. Nur Seiendes ist aber das, was ist. Also bedeutet Wahres ganz dasselbe, wie Seiendes". Vor allem gegen diese Auffassung richtet sich die Diskussion in De veritate. Die Konvertibilität des Wahren und des Seienden resultiert nicht in einer nutzlosen Tautologie, denn „das Wahre" fügt *qua* Begriff „Seiendes" etwas hinzu, nämlich die Hinordnung zur Erkenntnis, die Beziehung zum Verstand. Die Definition des Augustin ist unvollkommen, weil sie unvollständig ist[49]. „Wahr" bringt zum Ausdruck — und das ist die philosophische Bedeutung dieser Position —, daß Seiendes und Verstand zusammengehören, „konvenieren".

(4) Ich möchte durch den Aufbau meines Vortrages nicht den Eindruck erwecken, als beziehe sich die Methode der *resolutio* ausschließlich auf „das Wahre". Doch liegt es nahe gerade diese Bestimmung herauszugreifen, nicht allein im Hinblick auf die Weise, wie Thomas die Frage „Was ist Wahrheit?" angeht, sondern vor allem im Hinblick auf die Weise, wie er die Relationalität des Wahren begründet. Es ist wichtig zu erkennen, daß seine Erörterung in De veritate zirkulär ist. Es ist jedoch eine Zirkularität,

---

[47] Der historische Hintergrund wird von L. Oeing-Hanhoff nicht genügend berücksichtigt, wenn er diese Wahrheitsdefinition der Auffassung des Thomas gleichstellt (o. c., u. a. 180).

[48] Summa de bono q. 2 (ed. N. Wicki, 13): *Verum enim dicitur sine respectu ad intellectum.*

[49] Cf. De veritate 1, 1 ad 1; 1, 2 ad 4; 1, 10 ad 1: *Ista definitio ‚verum est id quod est' non perfecte exprimit rationem veritatis.*

die bezüglich der Erkenntnis des Ersten nicht als vitiös betrachtet werden muß, sondern vielmehr als eine positive Möglichkeit zur Erschließung dieses Ersten. Thomas beginnt mit der Rückführung unserer Denkinhalte auf einen ersten Begriff. Was der Verstand zuerst erfaßt, ist „Seiendes". Wenn er später behauptet, die Seele besitze eine Offenheit zu allem, was ist, dann wird eine „Übereinstimmung" zwischen Geist und Seiendem zum Ausdruck gebracht, die bereits in der früheren Durchführung der *resolutio* beschlossen lag.

In Thomas' Logik der Transzendentalien wird die besondere Stellung des Menschen innerhalb der übrigen Seienden anerkannt. Dies gilt namentlich für die transzendentale Bestimmung „wahr", denn man kann wohl sagen: „Alles erstrebt das Gute", aber nicht: „Alles erkennt das Wahre."[50] In der Bestimmung „wahr" wird die Beziehung zu einem Seienden mitgedacht, welches zwar wie jedes Seiende ein *aliquid*, ein bestimmtes unterschiedenes „Etwas" ist, das jedoch in seinem Geist-sein eine universale Reichweite besitzt. Die *anima* ist jenes Seiende, das mit jedem Seienden übereinstimmen kann. Der Mensch ist, so kann man sagen, durch transzendentale Offenheit gekennzeichnet. In Thomas' Durchdenken der Ordnung der Transzendentalien manifestiert sich eine „Anthropozentrik".

Inwiefern ist dieser anthropozentrische Ansatz eine Eigentümlichkeit der thomasischen Doktrin? Zur Beantwortung dieser Frage ist es aufschlußreich, die Erörterungen in der dem Alexander von Hales zugeschriebenen Summa theologica vergleichend heranzuziehen. Dort heißt es, die ersten Determinationen des Seienden seien „das Eine", „das Wahre" und „das Gute"; durch sie wird Seiendes nach drei Aspekten hin determiniert. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich nun auf den dritten Aspekt, denn dieser betrifft die Determination „entsprechend der Beziehung der Dinge zur Seele, welche das Bild der göttlichen Essenz ist". Die Weise, wie das Sein der Dinge sich zur Seele verhält, ist dreifach: die Dinge werden im Gedächtnis geordnet, durch den Verstand wahrgenommen und durch den Willen geliebt. Diesen Verhältnisweisen entsprechen das „Eine", das „Wahre" und das „Gute"[51]. Auch hier wird also die Beziehung zur Seele hervorgehoben, aber gleichzeitig bleiben doch beträchtliche Unterschiede im Vergleich zur Deutung des Thomas. Erstens wird die Relationalität auf alle Transzendentalien ausgeweitet, auch auf das Eine. Zweitens ist die Fundierung der Menschbezogenheit eine andere im Umkreis der Franziskaner. Der Mensch ist Bild Gottes, was sich im augustinischen Dreiklang von *memoria-intelligentia-voluntas* bekundet. Thomas dagegen sieht den ontologischen Boden für die Relationalität in der transzendentalen Offenheit des Menschen, ausgedrückt in dem aristotelischen Satz „Die Seele ist

[50] De veritate 22, 1 ad 1.
[51] Summa theologica I, inq. I, tract. III, quaest. 1 (ed. Quaracchi 1924, 114).

gewissermaßen alles". Mit der Seele und ihren beiden geistigen Vermögen „Verstand" und „Wille" korrespondiert die Dreiheit von *ens-verum-bonum* als deren formale Objekte.

IV. Die Sancti: Das Seiende und das Gute[52]

(1) Im Text von Albert dem Großen werden das Wahre und das Gute in eine andere Beziehung als die zum Menschen gesetzt. Der Grund, dem *Philosophus* die *Sancti* gegenüberzustellen, liegt nämlich darin, daß diese das Seiende unter dem Gesichtspunkt seines Ausströmens von dem einen, weisen und guten Seienden betrachtet haben. Wen meint Albert hier? Zweifellos muß man vor allem an Pseudo-Dionysius den Areopagiten denken, an dessen Schrift De divinis nominibus, die sowohl von Albert als auch von Thomas kommentiert worden ist. Darin behandelt er das Gute (c. 4), das Seiende (c. 5), das Wahre (c. 7) und das Eine (c. 13). In dieser Reihe fehlen die Bestimmungen „Ding" und „Etwas", und es ist nicht zuletzt auf den Einfluß dieser Schrift zurückzuführen, daß diese zwei Bestimmungen im Mittelalter sich nicht haben durchsetzen können[53].

Die Reflexion über die göttlichen Namen bildet ein wichtiges, vielleicht das wichtigste, Motiv in der Entwicklung der mittelalterlichen Transzendentalienlehre. Es ist kein Zufall, daß die transzendentalen Seinseigenschaften bei Thomas vor allem dort erörtert werden, wo er in der Summa theologiae die göttlichen Attribute behandelt. In dieser Reflexion entsteht nämlich ein Problem; dies läßt sich gut verdeutlichen anhand der bereits erwähnten Summa de bono von Philip dem Kanzler. Im Prolog stellt dieser fest, daß die Bestimmungen „seiend", „eines", „wahr" und „gut" nicht nur im allgemeinen *(communiter)* ausgesagt werden, sondern auch „appropriiert" werden, d. h. jemandem zugeeignet werden. Von Gott heißt es nämlich in der Hl. Schrift, er sei der Seiende (Exodus 3, 14) und die Wahrheit (Joh. 14, 6). „Keiner ist gut außer Gott allein" (Luk. 18, 19). Die allgemeine Problematik, die sich bei der Reflexion der göttlichen

---

[52] Cf. J. Vande Wiele, Het thema „Ens et bonum convertuntur", Wording en filosofische betekenis, in: Tijdschrift voor Filosofie 26 (1964), 186—253; B. Welte, Thomas von Aquin über das Gute, Entwurf eines Systems, in: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 170—184; J. A. Aertsen, The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas, in: The New Scholasticism 59 (1985), 449—470.

[53] Das transzendentale „Schöne" lassen wir hier außer Betracht, weil damit besondere Probleme verbunden sind. Es ist übrigens die Seinsbestimmung, die bei Thomas am intensivsten studiert worden ist. Cf. F. J. Kovach, Die Ästhetik des Thomas von Aquin, Berlin 1961; W. Czapiewski, Das Schöne bei Thomas von Aquin, Freiburg 1964; G. Pöltner, o. c. (Anm. 3).

Namen erhebt, besteht daher in der Frage, die uns bereits bei der Diskussion der henologischen Tradition begegnete: Wie verhält sich der alle Kategorien übersteigende Transzendente zu dem Transzendentalen, das durch alle Kategorien hindurchgeht? Oder mehr historisch formuliert: Wie läßt sich der neuplatonische Denkansatz mit dem aristotelischen vereinen?

„Das Seiende und das Gute sind vertauschbar". Als Bonaventura diese These formuliert, verweist er direkt auf Dionysius (*sicut vult Dionysius*)[54]. Aber gerade das Gewicht dieser Autorität muß dem Guten einen Vorrang vor den anderen Bestimmungen gewähren, denn für Dionysius ist „das Gute" der erste unter den Gottesnamen. So stellt sich im Hinblick auf das transzendentale Gute die Frage, ob dieses nicht den Primat besitzt. Bei Thomas fällt auf, daß die Ordnung, gemäß welcher er in der Summa theologiae die Transzendentalien behandelt, abweicht von der logischen Ordnung, die er aufstellt. Zunächst thematisiert er das Gute (Q. 5/6), dann erst das Eine (Q. 11) und das Wahre (Q. 16). In bezug auf die Konvertibilität des Seienden und des Guten ergibt sich also das spezifische Problem, ob das Gute nicht in einem Fundierungsverhältnis zu den anderen Transzendentalien steht.

(2) Betrachten wir zunächst dies besondere Problem. In S. th. I, Q. 5 diskutiert Thomas „das Gute im allgemeinen". Im ersten Artikel weist er nach, daß das Gute und das Seiende sachlich eins sind mittels einer Argumentation, welche die Identität von „gut", „begehrenswert", „vollkommen" und „in-Akt-sein" entwickelt. Jedes Ding ist darum insoweit gut, als es seiend ist, denn das Sein ist die Aktualität eines jeden Dings.

Anschließend wird in Q. 5, Art. 2 die Frage aufgeworfen: „Ist das Gute begrifflich früher als das Seiende?" Zwei Dionysius entnommene Argumente legen es nahe, diese Frage positiv zu beantworten. Das erste Argument betrifft die Ordnung der Gottesnamen. Dionysius stellt den Namen des Guten dem des Seienden voran. Das zweite Argument geht von der größeren Allgemeinheit des Guten aus. Dionysius sagt nämlich, daß „das Gute sich erstreckt auf die bestehenden und nicht-bestehenden, das Seiende aber nur auf die bestehenden Dinge".

Das zentrale Moment in der Antwort des Thomas auf diese Einwände liegt im Aspekt der „Kausalität". Nicht nach der Ordnung des Erkennens ist das Gute früher und allgemeiner als das Seiende, ebensowenig nach dem Umfang der Prädikation, sondern nach dem Aspekt der Ursächlichkeit. Die von Dionysius bei der Behandlung der göttlichen Namen gehandhabte Ordnung ist bestimmt durch die kausale Beziehung, welche diese Namen im Hinblick auf Gott beinhalten. Nun hat das Gute den Charakter der Finalursache, denn es hat den Charakter des „Begehrenswerten"; und die

[54] In II Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, fundam. 5.

Zielursache ist die erste der Ursachen. Das Gute ist also früher als das Seiende im Verursachen *(in causando)*[55].

Mit dem Aspekt der Ursächlichkeit, der durch die Bestimmung „gut" introduziert wird, werden die Transzendentalien zugleich in die Perspektive einer anderen Beziehung, der Beziehung zum Ursprung, gesetzt. Unter diesem Gesichtspunkt hatte Albert der Große die *Sancti* dem *Philosophus* gegenübergestellt. Die ursächliche Beziehung, in welcher Gott zur Welt steht, kann dreifach differenziert werden. Er ist *causa efficiens*, *causa exemplaris* und *causa finalis*. Mit dieser dreifachen Kausalität verbindet Thomas nun die Trias der transzendentalen Bestimmungen „seiend" oder „eines", „wahr" und „gut"[56]. Dies ist ein gängiges Schema im 13. Jahrhundert. Es ist sowohl bei Philipp dem Kanzler als auch in der Alexander von Hales zugeschriebenen Summa anzutreffen[57].

Bei der Erörterung des Wahren sahen wir, daß eine Eigentümlichkeit von Thomas' Ausführungen in De veritate darin besteht, daß er den Dreiklang von *ens-verum-bonum* auf den Menschen und dessen geistige Vermögen: *anima-intellectus-voluntas* bezieht. Jedoch macht der eben angedeutete Zusammenhang der Transzendentalien mit der Kausalität deutlich, daß diese thomasische „Anthropozentrik" nicht ohne weiteres derjenigen der neuen Philosophie nach der Kopernikanischen Wende zugesellt werden kann[58]. Zwar wird der Mensch durch transzendentale Offenheit gekennzeichnet, „gewissermaßen ist er alles", aber nicht im konstitutiven Sinn. Typisch für den mittelalterlichen Ansatz ist das Fragen nach dem Ursprung des Seienden, dem Grund der Wahrheit und der Gutheit der Dinge. Dieser Ursprung und Grund wird als Schöpfung gedacht. Jedes Seiende ist gut, weil es vom Schöpfer gewollt und geliebt ist[59]. Dies wirft weiteres Licht auf den relationalen Charakter des Guten und des Wahren, wie er von Thomas in De veritate herausgestellt wird. Im Endeffekt werden die Wahrheit und die Gutheit des Seienden durch die Beziehung zum göttlichen Verstand und schöpferischen Willen konstituiert.

Die Beziehung der transzendentalen Bestimmungen zu Gott wird im Mittelalter noch weiter herausgearbeitet. Die *ratio* der Schöpfung, sagt

---

[55] S. th. I, 5, 2 ad 1: *Dionysius determinat de divinis nominibus secundum quod important circa Deum habitudinem causae . . . Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cujus causalitas prima est . . Et sic, in causando, bonum est prius quam ens.* Cf. In I Sent. 8, 1, 3 ad 2: *Bonum est communius non secundum ambitum praedicationis, quia sic convertitur cum ente, sed secundum rationem causalitatis.*

[56] De veritate 1, 4, Sed contra 5.

[57] Philippus Cancellarius, Summa de bono q. 7 (ed. Wicki 26–7); Alexander von Hales, Summa theologica I, inq. I, tract. III, q. 1 (ed. Quaracchi, 115).

[58] Contra J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 121: „Die ‚Kopernikanische Wende' im Denken hatte schon angehoben, ehe Kant sie konsequent . . . vollzog".

[59] Cf. S. th. I, 20, 2.

Thomas (I Sent., prol.), ist die Prozessualität im Göttlichen selbst, der ewige Hervorgang der Personen, Vater, Sohn und Geist. Mit der Trinitätstheologie korreliert Thomas nicht nur die dreifache Ursächlichkeit Gottes, sondern auch die Dreiheit *unum-verum-bonum* — ein Gedanke, der letzten Endes auf Augustin zurückgeht. Das „Eine" (oder das „Seiende") wird durch „Appropriation" dem Vater zuerkannt. Das „Wahre" wird dem Sohn zugeschrieben wegen der Übereinstimmung mit der Eigenheit des Sohnes, der als das Wort hervorgeht und so auf den Prozeß des Verstandes verweist. Das Gute kommt dem Geist zu, denn dieser geht als die Liebe hervor, und das Objekt der Liebe ist das Gute[60]. Diese trinitarische Deutung der transzendentalen Seinseigenschaften bleibt bei Thomas im Hintergrund, bei seinem Zeitgenossen Bonaventura tritt sie dagegen deutlicher hervor. Dessen Deutung der Struktur des Geschaffenen ist tiefgehend vom Denken der trinitarischen Beziehung beeinflußt.

(3) Die allgemeine, in den Gottesnamen zum Vorschein kommende Problematik, nämlich das Verhältnis des Transzendentalen zum Transzendenten, spiegelt sich im Aufbau von Thomas' Abhandlung über das Gute in der Summa wieder. Nachdem er in Q. 5 „das Gute im allgemeinen" erörtert hat, richtet sich in Q. 6 seine Untersuchung auf das „Gut-sein Gottes". Nun haben wir eben gesehen, daß das ontologisch Gute durch die Beziehung zu Gott als schöpfender Ursache konstituiert wird. So schreibt Thomas zu Beginn seines Sentenzenkommentars: „Das Seiende und das Gute sind vertauschbar, weil jedes Sein vom Guten und zum Guten hin ist."[61]

Gegen diese Begründung der Konvertibilität hat allerdings K. Bärthlein in der Einleitung zu seiner Studie „Die Transzendentalienlehre der alten Ontologie" einen Einwand erhoben. Wenn das Hauptmoment des transzendentalen Guten in einer Übereinstimmung mit dem Willen des Schöpfers bestünde, dann würde das Gute gerade durch diese Beziehung seinen transzendentalen Charakter verlieren; es würde auf das Geschaffene beschränkt werden, auf das irgendwie kategorial bestimmte Seiende[62]. Dieser Einwand zwingt uns zu einem weiteren Durchdenken der Problematik.

Als erstes muß unterstrichen werden, daß „das Gute" kein Gottesname aufgrund einer äußeren Benennung ist. Gott heißt nicht deshalb „gut", nur weil er Ursache des Guten ist. In den ersten drei Artikeln von S. th. I, 6 zeigt Thomas, daß Gut-sein Gott zukommt (Art. 1), und zwar in höchstem Maße (Art. 2). Er ist das wesentlich Gute (Art. 3), weil er allein alle Vollkommenheiten in sich schließt. Für die Antwort auf die Frage,

---

[60] S. th. I, 45, 6; De veritate 1, 1, Sed contra 5; 7, 3.

[61] In I Sent. d. 1, Exp. textus: *(Bonum et ens) convertuntur secundum supposita, eo quod omne esse est a bono et ad bonum.*

[62] K. Bärthlein, o. c., 9; 11.

wie nun das Verhältnis des essentiell Guten zum übrigen Guten zu denken ist, ist Thomas' Prolog seines Kommentars zu De divinis nominibus des Dionysius von grundlegender Bedeutung.

Dort beschreibt Thomas das Anliegen der Platoniker. Diese wollen alles Zusammengesetzte auf einfache und abgesonderte *(abstracta)* Prinzipien zurückführen und behaupten daher die Existenz separater Formen der Dinge. Diesen „abstrakten" Ansatz wandten sie nicht nur an auf die Spezies der natürlichen Dinge, sondern auch auf das Allgemeinste *(maxime communia)*, „das Gute", „das Eine" und „das Seiende". Sie nahmen nämlich ein Erstes an, welches das Wesen selbst der Gutheit, der Einheit und des Seins ist; ein Prinzip, das wir, so Thomas, „Gott" nennen. Alles übrige wird „gut", „eines" oder „seiend" genannt aufgrund ihrer Ableitung aus dem Ersten, aufgrund ihrer Teilhabe an diesem Wesentlichen[63].

Im Verfolg des Prologs verwirft Thomas die erste Anwendung der platonischen Methode. In diesem Punkt unterschreibt er die Kritik des Aristoteles: es gibt keine separaten, subsistierenden Formen von natürlichen Dingen. Jedoch in bezug auf das Allgemeinste anerkennt Thomas die Legitimität der Partizipationsdoktrin. Explizite Argumente führt er dafür nicht an. Aber diese Legitimität kann in nichts anderem liegen als in der Transzendentalität des formalen Inhalts. Darauf beruht die Gültigkeit der Rückführung auf ein Erstes, welches die Vollkommenheit wesentlich ist und als solches subsistiert. Alles übrige muß dann als Partizipation an dieser Vollkommenheit begriffen werden. Mittels der Lehre von der Teilhabe ist es daher möglich, die Transzendenz der Gutheit und die Transzendentalität des Guten zusammenzudenken. Gott ist gut und zwar kraft seines Wesens; ihm verdankt das Geschaffene sein Gut-sein. Die Schöpfungskausalität kann nicht anders als in Begriffen von Partizipation verstanden werden.

Diese Ansicht bildet den Kern von Thomas' Antwort auf die Frage „Ob alle Dinge gut sind durch die göttliche Gutheit?" in S. th. I, 6, 4. Jedes Ding kann „gut" und „seiend" genannt werden dadurch, daß es teilhat am wesentlich Seienden und Guten. Aber Thomas' Erörterung enthält hier noch eine wichtige Hinzufügung. Daß jedes Seiende durch eine äußere Ursache gut ist, schließt keineswegs aus, daß jedes Ding durch eine ihm innewohnende Gutheit gut genannt wird. Teilhabe widerspricht nicht der Eigenständigkeit des Seienden und Guten. „So gibt es", konkludiert Thomas „eine einzige Gutheit von allem und doch viele Gutheiten."[64]

---

[63] In De div. nomin., prooemium: *Ponebant, enim, unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum et quod omnia alia dicuntur bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo.*

[64] S. th. I, 6, 4: *Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium et multae bonitates.*

Das Seiende und das Gute sind deshalb vertauschbar, so hatte er vorher (5, 1) argumentiert, weil das Sein die Aktualität eines jeden Dings ist und damit eine innere Vollkommenheit.

V. Schluß

Abschließend können wir feststellen, daß in Thomas' Transzendentalienlehre vielerlei Traditionsbestände rezipiert worden sind: der Aristotelismus, die arabische Philosophie (namentlich Avicenna), der Neuplatonismus und die christliche Reflexion über die göttlichen Namen und die Trinität. Das überlieferte Material wird von Thomas in selbständiger Weise verarbeitet; seine Transzendentalienlehre ist ein Versuch der Integration. In dieser Synthese werden verschiedene Motive sichtbar, die beim Ausbau der Lehre eine Rolle gespielt haben.

Als erstes ist ein ontologisches Motiv wirksam. Transzendentalien sind, wie Thomas sagt, Ausdruck der Seinsweise. In ihrer begrifflichen Nicht-Identität explizieren sie jene Komplexität und Einheit, die jedem Seienden in sich selbst zukommt: *subjectum-essentia-esse*.

Transzendentalien sind zugleich auch die Erstbegriffe des Denkens, letzte Termini auf dem Weg der *resolutio*. Sie explizieren die Relation zu dem Seienden, das das Vermögen besitzt sich auf alles, was ist, zu erstrecken. Diese Menschbezogenheit wird ausgedrückt in der Korrespondenz von *ens-verum-bonum* einerseits und *anima-intellectus-voluntas* anderseits.

Transzendentalien explizieren drittens die Beziehung zum schöpfenden Urgrund. Es herrscht Korrespondenz zwischen *ens/unum-verum-bonum* einerseits und *causa efficiens-causa exemplaris-causa finalis* anderseits. Diese Dreiheit ist letztendlich auf die göttliche Trinität zurückzuführen.

In der Transzendentalienlehre wird so eine ganzheitliche Perspektive auf Welt, Mensch und Gott eröffnet. Es ist darum nicht fehl am Platz, mit dem Satz zu enden, mit welchem vor 25 Jahren J. B. Lotz seinen Vortrag begann: „Die Lehre von den transzendentalen Bestimmungen des Seins ist das Kernstück der scholastischen Ontologie und Metaphysik.“[65].

---

[65] J. B. Lotz, o. c., 334.

ÜBER DIE ERKENNTNIS ERSTER, ALLGEMEINER PRINZIPIEN NACH THOMAS VON AQUIN

von Horst Seidl (Nijmegen)

Anknüpfend an Aristoteles' Erkenntnis- und Wissenschaftslehre in De anima und Analytica posteriora lehrt Thomas v. Aquin, daß alle menschliche Erkenntnis, die nicht-wissenschaftliche wie die der beweisenden Wissenschaften, von einer vorhergehenden Kenntnis gewisser Prinzipien ausgeht. Dies gilt sowohl für alle theoretischen, als auch für alle praktischen Erkenntnisse. Bei beiden Erkenntnisarten wird unterschieden zwischen spezifischen Prinzipien in den einzelnen theoretischen und praktischen Bereichen, wie denen der Wissenschaften, und gewissen allgemeinen ‚ersten' Prinzipien, die allen Bereichen, den theoretischen einer- und den praktischen andererseits, gemeinsam sind.

Die Erkenntnisse der spezifischen Prinzipien müssen jeweils erst erworben werden; sie nehmen in den Wissenschaften die Form von Definitionen an und sind dann nur den Fachkundigen einsichtig. Dagegen werden die ersten, allgemeinen Prinzipien unmittelbar von allen Menschen eingesehen. Sie betreffen einerseits im Theoretischen das Sein der Dinge und seine allgemeinen Eigenschaften, andererseits im Praktischen das Gute, Zweckvolle, Erstrebenswerte. Wir beschränken uns im folgenden hauptsächlich auf die ersten theoretischen Prinzipien und erörtern Probleme, die sich auf ihre ‚natürliche' Erkenntnis beziehen.

1. Problemstellung

Was Thomas' Lehre von der Erfassung der ersten Prinzipien angeht, ist die Interpretation heute kontrovers. Anlaß dazu gibt eine Reihe von Texten bei Thomas, welche die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien (z. B. daß von ein und demselben Ding nicht zugleich Entgegengesetztes wahr sein bzw. ausgesagt werden kann; daß das Ganze größer ist als ein Teil von ihm, u. a. m.) als ‚angeborene', ‚eingegebene', ‚natürliche' bezeichnen *(cognitio primorum principiorum ... innata, indita, naturalis)*. Es liegt nahe, dies in innatistischem Sinne zu verstehen — umso mehr, als die Bezeichnungen häufig im Zusammenhang mit (neu)platonischen Lehren auftreten, wo sie einen solchen Sinn tatsächlich haben.

Dieser Interpretation steht jedoch entgegen, daß Thomas im Umfeld derselben Texte das aristotelische Lehrstück anführt, wonach der Intellekt die ersten Prinzipien aus dem Sinnlichen *(ex sensibilibus)* gewinnt, d. h. aus dem in der Sinneswahrnehmung und Erfahrung Gegebenem. Dann scheint aber der Ausdruck der ‚angeborenen Erkenntnis' der ersten Prinzipien lediglich noch konzeptualistisch auslegbar zu sein, so daß der Seele nur leere Begriffsformen angeboren seien, noch keine inhaltliche Prinzipienerkenntnis, die vielmehr erst ‚aus dem Sinnlichen' (durch Abstraktion) gewonnen werde. Soweit diese Kontroverse, die ihren Grund in widersprüchlich erscheinenden Aussagen der Thomas-Texte selbst hat.

In jüngerer Zeit ist D. M. De Petter[1] nachdrücklich wieder für die innatistische Auffassung eingetreten, um die konzeptualistische zu vermeiden. Doch erscheint mir die Weise, wie er den angeblichen Widerspruch bei Thomas aufzulösen versucht, und die innatistische Auslegung als ganze kein gangbarer Interpretationsweg zu sein. Im folgenden soll zunächst der Hauptgedankengang aus De Petter referiert und dann zu ihm an Hand einschlägiger Texte Stellung genommen werden.

Für De Petter unterliegt es keinem Zweifel, daß der Ausdruck der ‚angeborenen Erkenntnis' erster Prinzipien innatistische Bedeutung hat und besagt, daß diese Erkenntnis aus der Seele ihren Ursprung hat (o. c. 104–105). Um den Widerspruch zu den Aussagen zu beseitigen, wonach diese Erkenntnisse ‚aus dem Sinnlichen' entstammen, kommt er zu folgender Interpretation (105 ff.): Ausgehend von Thomas' Lehre, daß die materiellen Sinnesdinge nur potentiell intelligibel sind *(intelligibilia in potentia)*, zieht er daraus den Schluß, daß die materiellen Dinge keine eigene Seinsaktualität besäßen, auch keine Form, sondern sich zu ihr potentiell verhielten. Daher böten sie in den sinnlichen und den Vorstellungsinhalten (Phantasmen) lediglich ein unbestimmtes Material, zu dem erst der tätige Intellekt *(intellectus agens)* jeweils die formale Bestimmtheit hinzubringe (mit dem intentionalen Verständnis, daß sie in den Sinnesdingen nur potentiell vorlägen). Thomas' Auffassung, daß die sinnlichen Erkenntnisinhalte allein unzureichend sind, um das aktuell Intelligible *(intelligibilia in actu)* im Intellekt zu verursachen, legt De Petter so aus, daß die sinnlichen Inhalte nur das Material unserer intellektuellen Erkenntnis seien. Diese werde von einem sinnlichen Bewußtsein begleitet, das wiederum nur von der Materie der äußeren Dinge affiziert werde.

Auf diese Weise bewirke der tätige Intellekt die formalen Bestimmungen im sinnlichen Material, wie, nach Aristoteles' sog. „hylemorphistischer" Lehre, allgemein die Form die Materie bestimme (106). Es sei der tätige Intellekt, der Sein und Intelligibilität den Erkenntnisinhalten in der Seele

[1] D. M. De Petter o. p., Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme, Hilversum — Antwerpen 1964.

verleihe und durch sie den äußeren Dingen (109 ff.). Im Rahmen einer solchen Interpretation kann dann De Petter die ‚angeborene Erkenntnis' der ersten Prinzipien in innatistischem Sinne verstehen, trotz der oben erwähnten Aussagen des Thomas, daß sie ‚aus dem Sinnlichen' gewonnen werde, weil der Intellekt das, was er aus dem Sinnlichen an Formbestimmungen entnehme, zuvor schon in dieses hineingelegt habe.

Demzufolge bedeute auch Thomas' Lehre von der Abstraktion nicht, daß der Intellekt die intelligiblen Formen aus den sinnlichen Erkenntnisinhalten entnehme — denn sie finden sich ja darin nicht aktuell —, sondern im Gegenteil, daß er solche Formen dem Sinnlichen mitteile (123 ff., 127). Dabei abstrahiere der Intellekt nicht von der Materie, auch nicht von den sinnlich materiellen Inhalten, sondern nur von ihrer Unbestimmtheit, um ihnen bestimmte Formen zu geben (127—129). Daraus ergäbe sich eine „Konstitutionslehre" hinsichtlich des Objekts (132), nach welcher der tätige Intellekt das Prinzip des Seinsaktes und der Intelligibilität des Objekts ist, weil all seiner Formbestimmungen.

Diese Interpretation zeigt freilich deutlich einen Einfluß von Kants Erkenntnistheorie, wonach das Materiale der Erkenntnisinhalte den äußeren Dingen entstamme, das Formale dagegen allein dem Subjekt, durch welches das Erkenntnisobjekt (als Erscheinung) konstituiert werde. Doch ist dies mit Thomas' Erkenntnislehre nicht vereinbar, wie sich an einigen ihrer Hauptaussagen zeigen läßt, mit denen jene Interpretation in Konflikt geraten muß:

a) Nach Thomas, wie schon nach Aristoteles, sind die äußeren Sinnesdinge nicht nur Materielles, sondern besitzen auch Formursachen als Aktprinzipien, die den Dingen aktuelles Sein und alle formalen Bestimmungen, d. h. Intelligibilität, verleihen. Sie sind die entscheidenden Ursachen für die Konstitution der Dinge, auch als Erkenntnisobjekte, und somit die Quelle all unserer Erkenntnisse über sie.

b) Thomas' Aussage, die wiederum aristotelischer Lehre folgt, daß die Dinge nur potentiell intelligibel sind, bedeutet nicht, daß sie keine aktuellen Formen hätten. Sie setzt vielmehr eine Unterscheidung voraus zwischen den (an sich aktuellen) Formursachen, mit den von ihnen gewirkten Formbestimmungen, in den Dingen, und ihren Repräsentationen im Subjekt, den intelligiblen Formen in der Seele. Nur in bezug auf diese verhalten sich die (an sich schon aktuellen) Formbestimmungen in den Dingen noch potentiell. Im Abstraktionsprozeß erfolgt dann gerade dies, daß jene realen Formbestimmungen von den individuellen, materiellen Bedingungen ‚abgezogen' und, auf dem Wege über die sinnlichen Formen, in aktuell intelligible Formen im Subjekt überführt werden, d. h. der Seele gleichsam anverwandelt werden. Durch die sinnlichen und intelligiblen Formen wird ‚die Seele in gewisser Weise alles', sc. alle Dinge nicht in concreto, sondern in abstracto (cf. Aristoteles, De an. III 8). Nach dem aristotelischen Beispiel

ist nicht der konkrete Stein in der Seele, sondern nur seine sinnliche und intelligible Form. Die Abstraktion sieht also von der Materie ab, nicht aber von einer angeblichen „Unbestimmtheit“ der Dinge selbst. Vielmehr liegt in diesen eine Formbestimmtheit, welche der Intellekt aus ihnen entnimmt (‚abzieht‘).

c) Thomas lehrt ausdrücklich, daß die intelligiblen Formen (wie auch analog die sinnlichen) in der Seele nicht die Objekte der Erkenntnis selbst sind, sondern nur das Medium, wodurch *(medium quo)* unser Intellekt die Objekte, die Dinge (das real Seiende), erkennt. Die intelligiblen Formen als Repräsentationen der Dinge, Objekte, in der Seele sind also von diesen verschieden; besonders auch deshalb, weil zwar die intelligiblen Repräsentationen vom Subjekt konstituiert werden — denn der Akt, mit dem sie in der Seele gegenwärtig werden, ist mit dem Akt des Intellekts selbst identisch —, während dagegen die Dinge, Objekte, selbst unabhängig vom Subjekt existieren. Der moderne Irrtum, daß das Subjekt die Objekte konstituiere, beruht auf der Mißachtung jener wichtigen Verschiedenheit zwischen den Objekten selbst und ihren Repräsentationen im Subjekt (die nicht das Objekt der Erkenntnis sind).

Wenn bei Kant in seinen „Kategorien“, den Verstandesformen a priori, eine innatistische Tradition fortwirkt, die nun ein konzeptualistisches Gepräge erhält — denn den Verstandesformen entsprechen nicht Formen einer vom Subjekt unabhängigen Objektwelt, sondern nur einer vom Subjekt konstituierten, phänomenalen —, so dürfte De Petter mit seiner von Kant beeinflußten Interpretation einem Konzeptualismus entgegenkommen, den er doch vermeiden möchte.

2. Analyse einschlägiger Texte:

Es bleibt nun die Aufgabe, aufs neue bei Thomas den Ausdruck der ‚angeborenen‘ bzw. ‚natürlichen Erkenntnis‘ erster Prinzipien zu untersuchen. Es wird sich zeigen, daß er keinen innatistischen Sinn hat, und mit der Aussage, wonach die Prinzipienerkenntnis ‚aus dem Sinnlichen‘ abstrahiert wird, durchaus vereinbar ist.

In De veritate, quaestio 10, art. 6: ‚ob der menschliche Verstand seine Erkenntnis aus dem Sinnlichen entnimmt‘, distanziert sich Thomas von zwei einseitigen Ansichten: Nach der einen würden die Wissenschaften von außen unserem Verstand eingegeben, sc. durch eine äußere Ursache, und zwar entweder durch transzendente Wesenheiten — Platons Ideen —, oder durch ein transzendentes Vernunftwesen, das jene Wesenheiten in sich enthielte — die unterste der reinen Intelligenzen bei Avicenna. Nach der anderen Ansicht würden die Wissenschaften gänzlich unserem Ver-

stande selbst entspringen, als ob sie der Seele natürlicherweise einwohnten *(omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse)*, so daß sie nicht eigentlich erlernt, sondern nur ‚wiedererinnert' werden müßten. So nach Platon. Beide Ansichten können sich in der Weise verbinden, daß der Seele in einer vorgeburtlichen Präexistenz die Wissenschaften eingegeben wurden, die ihr aber dann, nach der Einkörperung ‚angeboren' sind und nur noch ‚wiedererinnert' zu werden brauchen.

Thomas' Lösung des Problems folgt der aristotelischen Lehre und beschreitet sonach einen mittleren Weg zwischen den zwei extremen Ansichten: Zunächst stellt er fest, daß sich die Seele zu den Sinnesdingen auf zweifache Weise verhält:

a) einerseits wie der Akt zur Potenz, sofern die Sinnesdinge außerhalb der Seele nur potentiell intelligibel sind, und der ‚tätige Intellekt' *(intellectus agens)*, der an sich aktuell ist, jene Dinge (i. e. die Formen in ihnen) erst aktuell intelligibel macht;
b) andererseits wie die Potenz zum Akt, sofern sich die Seele zu den erkennbaren, ***bestimmten Formen*** der Dinge zunächst potentiell verhält, ***‚die in den Dingen außerhalb der Seele in Akt sind' (prout scilicet in mente nostra formae rerum determinatae sunt in potentia tantum, quae in rebus extra animam sunt in actu)***, wenn auch noch nicht aktuell intelligibel. Deshalb heißt der Intellekt, der die Formen aufnimmt, ‚möglicher Intellekt' *(intellectus possibilis)*.

Daraus läßt sich (auch als Korrektur von De Petters Interpretation) dies entnehmen: Einerseits empfängt die Seele die Erkenntnisinhalte von außen, jedoch nicht von abgetrennten Wesenheiten, sondern von den Sinnesdingen, genauer: von den Formen in ihnen. Die Dinge haben hiernach schon aktuelle Formbestimmungen. Andererseits aber erfolgt die Aktualisierung aller Erkenntnis in der Seele, nämlich durch den Akt des tätigen Intellekts, so daß insofern auch in der Seele eine Quelle der Erkenntnis liegt. Der Text bringt dann die weitere Unterscheidung zwischen

— erwerbbaren (diskursiven) Erkenntnissen, besonders den Wissenschaften, und
— ersten ‚allgemeinen Begriffen' *(universales conceptiones)*, d. h. unmittelbaren (intuitiven) Einsichten in erste, allgemeine Prinzipien, von denen wie von ‚Keimen' *(semina)*, Anfängen, alle erwerbbaren Erkenntnisse ausgehen.

Die ersten Einsichten in allgemeine Prinzipien sind unmittelbar durch den Akt des tätigen Intellekts bewirkt und durch ihn der Seele ‚ursprünglich eingegeben' *(originaliter indita)*. Und da von ihnen alle weitere, wissenschaftliche Erkenntnis ausgeht, ist diese ebenfalls in gewisser Weise (d. h. virtuell, einschlußweise in jenen ersten Einsichten) der Seele mit ‚eingege-

ben'. Insofern ist sie (potentiell) ,vorweg erkannt', bevor wir sie erlernen (und dann aktuell, eigentlicherweise erkennen)[2].

Quaestio 11, art. 1 (,ob der Mensch lehren und Meister genannt werden könne, oder nur Gott allein) stellt das Lehren bzw. Lernen von Wissenschaften in Parallele zum Erwerben von Tugenden und zum Entstehen von Formen bei den Naturdingen. Hierzu erwähnt der Artikel, ähnlich wie der in 10, 6, zwei einseitige Ansichten und korrigiert sie dann: Die eine Ansicht (Avicenna) erklärt die drei Entstehungen von Formen, Tugenden und Wissenschaften aus der Einwirkung einer ,äußeren' (transzendenten) ersten Ursache auf die Dinge bzw. die Menschen. Soweit sich in ihnen immanent wirkende Ursachen finden, sind sie nur materielle Wirkfaktoren, welche die Materie für die Aufnahme der Formen, Tugenden, Wissenschaften, vorbereiten. Die andere Ansicht (Platon, Neuplatoniker) nimmt für die Formen, Tugenden und Wissenschaften keine eigentlichen Entwicklungen an, sondern läßt sie schon aktuell bestehen. Tugenden und Wissenschaften liegen im Menschen schon vor, wenn sie auch als solche noch zunächst verhüllt oder in ihrer Entfaltung behindert sind, nämlich durch die Materie bzw. die Leiblichkeit des Menschen. Die immanenten Ursachen bewirken nichts anderes als lediglich das Entfernen dieser Verhüllung und Behinderung.

Thomas legt in seiner Erwiderung dar, daß beide Ansichten die Bedeutung der immanenten Ursachen verfehlen. Die Formen, Tugenden und Wissenschaften haben in den Dingen bzw. in den Menschen ein echtes Entstehen, d. h. sie kommen erst aus einem potentiellen Zustand zu ihrer Aktualität. Und der Übergang zu ihr wird von den immanenten Formursachen bewirkt, nicht von der transzendenten, ersten Ursache, oder von dieser indirekt nur dadurch, daß sie Ursache für die immanenten, zweiten Ursachen ist. Thomas bezeichnet diesen ,mittleren Weg' der Lösung als den aristotelischen und verweist auf Physica I, daß die zu verwirklichenden Formen an der Materie (zu dem auch das Sinnlich-Leibliche des Menschen gehört) nicht schon von Beginn an aktuell vorliegen, sondern nur potentiell, um dann erst aktualisiert zu werden.

Die Tugenden liegen in uns zunächst in einem unvollkommenen Zustand vor, als ,natürliche' Haltungen (cf. Aristoteles, Ethica Nicom. VI 13), in ,natürlichen' Neigungen *(in quibusdam naturalibus inclinationibus)* zum Guten, die durch einübendes Handeln erst in ihren vollkommenen Zustand

---

[2] *Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia iudicamus de aliis, et ea praecognoscimus in ipsis. Et secundum hoc illa opinio veritatem habet quae ponit, nos ea quae addiscimus, ante in notitia habuisse.*
Die Ansicht schließt an bei Aristoteles, Anal. poster. I 1 ff.: *praecognoscimus* ist wörtlicher Anklang an 71 a 6. Cf. auch meinen Kommentar in: Aristoteles' Zweite Analytiken (Elementa-Texte, Bd. 1), Amsterdam — Würzburg 1984.

überführt und so erworben werden müssen. Ebensowenig liegen die Wissenschaften in uns schon aktuell vor, als ob ihre Erlernung bloß Wiedererinnerung wäre (gegen Platon). Wohl aber liegen in unserer Seele anfängliche Wissens,keime' vor, von denen die zu erwerbenden Wissenschaften ausgehen *(quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina)*[3]. Diese ,Keime' sind ,erste Begriffe des Intellekts, die sogleich durch das Licht des tätigen Intellekts mittels der Species erkannt werden, die vom Sinnlichen abstrahiert sind', und ,die der Intellekt sofort erfaßt' *(quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibus abstractas, ... quae statim intellectus apprehendit)*. Insofern kann Thomas dann auch sagen, daß die Prinzipien der Wissenschaft ,angeboren' sind *(ex principiis innatis)*.

Genau genommen, ist ,das Licht der Vernunft, womit uns solche Prinzipien bekannt sind' *(rationis lumen quo principia huiusmodi sunt nobis nota)*, in uns ,angeboren', weil ,von Gott uns eingegeben' *(nobis a Deo inditum)*. Dieses Licht der Vernunft ist ,gleichsam ein gewisses Abbild der ungeschaffenen Wahrheit, die sich in uns widerspiegelt' *(quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis)*[4].

Das natürliche Vorwissen des Menschen auf praktischem Gebiet, über das Gute, bestimmt Thomas besonders in seiner Lehre von der *synderesis*, quaestio 16, art. 1 (,ob die Synderesis ein Vermögen oder ein habitus ist'). Diese ist nämlich eine Vorstufe des Gewissens *(conscientia)*, das sich im Menschen in Urteilsakten über sein Handeln und Sein vollzieht, wobei es von ersten, allgemeinen Prinzipien menschlichen Gutseins ausgeht (letztlich von einem allgemeinsten: das Gute zu tun und das Böse zu meiden). Die Synderesis ist ein vorgängiges, untrügliches Wissen solcher ersten Prinzipien, das mehr ist als ein bloßes Erkenntnisvermögen, aber sich zur aktuellen Urteilserkenntnis des Gewissens noch potentiell verhält. Sie ist also ein (irrtumsfreier) Habitus als Grundlage des Gewissens, das erst ausgebildet werden muß zu Urteilsakten (in denen neben Wahrheit auch Irrtum möglich ist).

Art. 1 führt aus, daß die menschliche Seele in ihrem höchsten Vermögen, dem Intellekt, etwas Verwandtes mit dem (in der Schöpfungsordnung über ihm stehenden) Engel hat. Zwar vollzieht er nicht alle Erkenntnisse wie der Engel kraft seiner Wesensnatur (sondern kraft des Intellektvermögens,

---

[3] Zu Anklängen an Texte bei Cicero, De fin. V, s. u.
Die Antwort zum 5. Einwand *(ad quintum)* sagt vom anfänglichen Wissen, den ,keimhaften Gründen' *(in rationibus seminalibus)*, den allgemeinen Begriffen *(universales conceptiones)*, daß ,ihre Erkenntnis uns natürlicherweise eingepflanzt ist' *(quarum cognitio est nobis naturaliter insita)*.

[4] Das Licht dient als Metapher für den Grundakt der Vernunft, cf. Aristoteles, De an. III 5, 430 a 15. Dieser ist Abbild, weil Wirkung, des reinen Aktes der göttlichen Vernunft. Cf. Platons Metapher von der Sonne hinsichtlich der Idee des Guten, in Resp. VI, und Aristoteles' Verwendung in Metaph. II 1.

das beim Menschen verschieden ist von seiner Natur, auch von der Natur seiner Seele selbst), doch gibt es bei ihm eine gewisse ‚natürliche Weise des Erkennens', das ‚ohne Nachforschung und diskursiven Fortgang', d. h. sogleich und intuitiv erfolgt *(naturalis modus cognoscendi ... sine inquisitione et discursu)*, wenn es auch, anders als beim Engel, von der Sinneswahrnehmung her gewonnen wird *(a sensu accipiendo)*. Eine solche Kenntnis, im Theoretischen wie im Praktischen, die ‚in der menschlichen Natur' *(in natura humana)* gleichsam als keimhafter Anfang aller weiter auszubildenden, erwerbbaren Erkenntnisse liegt *(principium totius cognitionis sequentis ... quasi quoddam seminarium)* und beständiger, evidenter, ist als diese, muß dem Menschen ‚natürlicherweise innewohnen' *(oportet homini naturaliter inesse)*, als eine habituelle Erkenntnis *(cognitionem habitualem ... prout naturaliter cognoscit)*. Abschließend setzt Thomas die Synderesis in Parallele mit dem ‚Intellekt der Prinzipien' *(intellectus principiorum)*, den Aristoteles in Anal. poster. II 19 auf theoretischem Gebiet einführt, sowie in Ethica Nicom. VI 6 auf theoretischem und praktischem Gebiet. Sonach ist die Synderesis eine ‚natürliche Haltung' *(habitus naturalis)* des Intellekts, Prinzipien zu erfassen, und zwar erste, praktische Prinzipien, wie das des ‚natürlichen Rechts'.

In Summa contra Gentiles, l. II, cap. 83, erörtert Thomas die Frage, ‚ob die menschliche Seele mit dem Körper anfängt' (zu existieren), und geht dabei auf Platons Ansicht ein, wonach die Seele schon vor dem Körper existiert habe, und zwar in ungetrübter Anschauung der wahren Wirklichkeit, der Ideen, so daß sie nach ihrer Einkörperung in sich schon alle Erkennntnis besitze, aber vom Körper anfänglich behindert werde, sie auch bereits zu tätigen. Die Wiedererweckung der Ideenerkenntnis ist nichts anderes als ‚Wiedererinnerung' (Anamnesis) der vormals geschauten Ideen und wird von der Seele aus ihrer eigenen Natur vollzogen, nicht aus ihrer Verbindung mit dem Körper bzw. aus dem Kontakt mit den Sinnesdingen. (Die körperlich-sinnlichen Wahrnehmungen von den Dingen sind nur ein äußerlicher Anstoß zur Wiedererinnerung ihrer Wesenheiten, der Ideen.)

In der Reihe der Argumente, die Thomas für die katholische Auffassung von der menschlichen Seele anführt, daß sie nämlich zugleich mit dem Körper zu existieren anfängt, nennt er auch Gründe, die gegen die platonische Ansicht sprechen *(Praeterea, ultimus finis rei cuiuslibet* etc.): Erstens ist die rationale Seele mit dem Körper zu dem Zweck verbunden, Erkenntnisse aufzunehmen. Also dürfte der Körper die Seele dabei nicht behindern, und diese nicht schon von sich aus Erkenntnisse besitzen, ohne sie von den Dingen aufzunehmen. – Zweitens unterscheidet Thomas zwischen gewissen Erkenntnissen, welche die Seele über erste, allgemeine Prinzipien unmittelbar hat, und den erst zu erwerbenden wissenschaftlichen Erkenntnissen. Während nun jene allgemeinen Prinzipien ‚von allen auf dieselbe

und natürliche Weise erkannt werden' *(... de universalibus principiis, quae nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita ...)*, gilt dies von den zu erwerbenden wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht. Vielmehr gibt es bei ihrem Erwerb Kontroverse und Irrtum. Also können sie nicht schon von Anfang an natürlicherweise in der Seele vorliegen. (Übrigens ist die Unterscheidung in die zwei Arten von Erkenntnissen dieselbe wie die o. genannte in De veritate.) — Drittens hat jedes Erkenntnisvermögen sein ‚natürliches Objekt' *(naturale obiectum)*, das es natürlicherweise erfaßt *(naturaliter cognoscit)*. Für den Intellekt ist es *das Seiende*, ‚in dessen Erfassung die Kenntnis der ersten Prinzipien gründet'. Also hat unser Intellekt nur diese Prinzipienerkenntnisse natürlicherweise, nicht dagegen ‚die Konklusionen', d. h. die von ihnen ausgehenden wissenschaftlichen Erkenntnisse (die der Seele daher nicht angeboren sind). Die Formulierung: *naturaliter intellectus cognoscit ens ... in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia,* läßt übrigens m. E. einen feinen Unterschied erkennen zwischen dem ‚Seienden' als erstem Objekt, das der Intellekt in einem einfachen, intuitiven Akt erfaßt, und den ersten, allgemeinen Prinzipien — z. B. ‚daß man nicht zugleich (ein und dasselbe Seiende) bejahen und verneinen kann' —, denen erste (diskursive), evidente Urteile des Intellekts hinsichtlich des Seienden entsprechen. — Viertens kann in der Seele nicht etwas vor dem Körper sein, was sie durch die Sinneswahrnehmung, mittels des Körpers, aufnimmt. ‚Die Erkenntnis aber der Prinzipien selbst wird in uns vom Sinnlichen verursacht' *(sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur)*. Also kann die Seele sie nicht schon von sich aus besitzen. Wenn aber der Seele keine Prinzipienerkenntnis (und noch weniger eine wissenschaftliche Erkenntnis) angeboren ist, dann kann von einer angeblich angeborenen Erkenntnis, welche die Seele nicht von sich aus hat, auch nicht auf ihre Präexistenz geschlossen werden.

In Summa theologiae, pars I, deckt sich die Darstellung der Synderesis, quaestio 79, art. 12, mit den Ausführungen von De ver. 16, 1. Ferner geht Thomas, wie in De ver. 10, 6 und 11, 1, so in S. th. I 84, 3 und 4, von denselben extremen Ansichten aus, die das Auftreten der intelligiblen Erkenntnisinhalte in der Seele betreffen, um sie dann der Kritik zu unterziehen und seine eigene, Aristoteles folgende Lehre darzulegen: Weder wohnen die Erkenntnisinhalte der Seele schon ein, so daß sie nicht erworben, sondern nur wiedererinnert zu werden brauchten, noch fließen sie ihr von außen, durch eine transzendente Ursache, zu (gegen Platon und Avicenna). Vielmehr entnimmt sie die Seele vom sinnlich Gegebenen, von den Sinnesdingen außerhalb der Seele, durch Abstraktion, die vom tätigen Intellekt in der Seele geleistet wird (nach Aristoteles).

Daher verneint art. 3 die Frage, ‚ob die Seele alles durch natürlicherweise eingegebene Species erkenne', und bezieht sich auf Aristoteles, De an. III 4, wonach sich der Intellekt anfänglich zu allen Erkenntnisinhalten nur

potentiell verhält. Sie können aber dem Intellekt auch nicht von einer transzendenten Ursache eingegeben werden, weil dann der Leib mit den Sinnesorganen für die Seele keine Erkenntnis ermöglichende Funktion mehr hätte, somit die Vereinigung von Leib und Seele eine ‚vergebliche' *(frustra)* wäre, wenn nämlich die Species nicht aus den Sinneswahrnehmungen *(ex sensibus)* gewonnen würden.

Thomas lehnt ferner, art. 5, die neuplatonische Ansicht ab, daß die Seele die materiellen Dinge ‚in ewigen Wesensgründen' *(in rationibus aeternis)*, transzendenten Ideen, erkennen könne, die (wie Augustinus lehrt) im Intellekte Gottes anzusetzen sind; denn sie sind nicht das Objekt des menschlichen Intellekts, der als Objekt die Wesenheiten in den materiellen Dingen hat. Vielmehr sind jene ewigen Wesensgründe Bedingung menschlicher Erkenntnis, sofern sie im Lichte des göttlichen Intellekts beschlossen liegen, und an diesem (als Ursache) das Licht des menschlichen Intellekts (als dessen Wirkung) teilhat *(ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae)*.

Der menschliche Intellekt als Wirkung des göttlichen dürfte sich von diesem auch gerade dadurch unterscheiden, daß er nicht ursächlich, wie jener, alle Wesensgründe der Dinge schon in sich enthält, sondern sie nur als abbildliche, verursachte, in sich aufnimmt, indem er ihre Abbilder, Species, aus den materiellen Dingen abstrahiert.

(Wenn auch die ‚Species' nicht identisch sind mit den an anderen Stellen erwähnten Begriffen ‚erster, allgemeiner Prinzipien', so hat doch das Ergebnis des vorliegenden Artikels die grundsätzliche Bedeutung, daß der Seele überhaupt keine Erkenntnisinhalte von sich aus eignen, ‚angeboren' sind, weder Species, noch Begriffe von Prinzipien.)

Das Problem, wie der menschliche Intellekt seine Erkenntnisse aus den sinnlichen, materiellen Dingen gewinnen könne, erörtert Thomas wieder von zwei einseitigen Ansichten aus, art. 6, die er korrigiert: Während die frühgriechischen Naturphilosophen die intellektuellen Erkenntnisse ohne wesentlichen Unterschied wie die sinnlichen verstehen, nämlich als materielle Vorgänge zwischen den Dingen und den Sinnesorganen, beschränkt sich dagegen Platon fast gänzlich auf die Vorgänge in der rationalen Seele (Wiedererinnerung, Begriffsbildung u. ä.). Thomas löst das Problem mit Aristoteles' Abstraktionslehre, die das Einseitige der beiden genannten Ansichten vermeidet: Sie bringt die Sinneswahrnehmungen, einschließlich der materiellen Vorgänge in den Organen, in Zusammenhang mit den intellektiven Erkenntnistätigkeiten, wobei sie einerseits zwischen beiden wesentlich unterscheidet, andererseits aber die sinnlichen Tätigkeiten den intellektiven zuordnet (wie die Material- der Wirkursache), derart, daß der Intellekt seine Erkenntnisinhalte aus dem Sinnlichen abstrahiert *(non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed*

magis quodammodo est materia causae). Die Abstraktion erfolgt über die Vorstellungsbilder, Phantasmen, aus denen der Intellekt die intelligiblen Formen aufnimmt und in sich aktualisiert.

3. Auflösung des oben genannten Problems:

a) Den Ausdruck: *cognitio innata/indita (primorum principiorum)*, selten auch: *principia innata animae*, entfaltet Thomas meist, wie die Texte zeigen, in Konfrontation mit (neu)platonischen Ansichten. Der Ausdruck hat bei ihnen eine zweifache Bedeutung:

1. daß die Seele die intellektive Erkenntnis aus sich selbst schöpfe durch Wiedererinnerung (nicht aus den Sinnesdingen durch Sinneswahrnehmungen);
2. daß diese Erkenntnis in der Seele, aufgrund der Wiedererinnerung, ‚natürlicherweise' auftrete, ohne Erlernen im eigentlichen Sinne, und dem Intellekt ‚sogleich' gegeben sei.

b) Thomas übt einerseits an diesen Ansichten insoweit Kritik, als er mit Aristoteles dafürhält, daß die Seele die Erkenntnis von den Dingen in eigentlicher Weise aufnehmen, nicht nur ‚wiedererinnern', muß, wobei sie durch Abstraktion die intelligiblen Erkenntnisinhalte aus den sinnlichen gewinnt. Die Verbindung der Seele mit dem Körper ist (anders als Platon lehrte) für den Menschen keine akzidentelle, sondern (mit Aristoteles) eine wesentliche, zu dem Zweck, daß die körperlichen Organe mit den Sinneswahrnehmungen eine instrumentelle Funktion ausüben für die intellektiven Erkenntnisse (S. th. I 85, 1).

Andererseits folgt Thomas aber auch dem wichtigen aristotelischen Lehrstück, in Anal. poster. I 1—2, II 19, daß alle erwerbbaren, besonders auch die wissenschaftlichen Erkenntnisse, ‚von vorher Gewußtem' bzw. ‚von vorweg vorhandener Erkenntnis' allgemeiner Seinsprinzipien (Dasein und Sosein der Dinge) ausgehen muß, und daß für ihre Erfassung die Seele befähigt ist durch den ‚Intellekt (als erfassende Haltung) der Prinzipien' (II 19, 100 b 12; Eth. Nic. VI 6, 1141 a 7—8). Aus dem Kontext geht hervor, daß er eine natürliche Haltung der Seele ist, neben anderen Erkenntnishaltungen.

So ergibt sich in dieser Hinsicht ein Anknüpfungspunkt zur (neu)platonischen Ansicht von der ‚angeborenen' als ‚natürlicher Erkenntnis' der intelligiblen Objekte. Thomas übernimmt diesen Ausdruck, eingeschränkt auf die ‚natürliche Erkenntnis' erster allgemeiner Prinzipien, und verbindet so die (neu)platonische Lehre mit der entsprechenden aristotelischen.

c) In dieser Verbindung behält der Ausdruck der ‚angeborenen', ‚natürlichen Erkenntnis' erster, allgemeiner Prinzipien etwas von der o. gen. 2.

Bedeutung der (neu)platonischen Lehre bei: Die Prinzipienerkenntnis ist eine natürliche, weil sie unmittelbar in der Seele auftritt, ohne Lernprozeß, und dies wiederum, weil sie aus dem Grundakt der Vernunft sogleich getätigt wird. Dieser ist seinerseits ein natürlicher, weil er für die Natur, die Species, des Menschen (als vernunftbegabten Lebewesens) konstitutiv ist (S. th. I 79, 5 ad 3). Hinzu kommt, daß ihm als ‚natürliches Objekt' das Seiende entspricht (S.c.G. II 83). Diesem ist die unmittelbare Erfassung der allgemeinen Seinsprinzipien sozgn. konnatural. Die Prinzipienerfassung ist der Seele ‚angeboren', ‚natürlich', und zwar formal als Erkenntnistätigkeit, wie sie direkt aus dem Grundakt hervorgeht, der dem Intellekt wesensmäßig eignet (schon nach Aristoteles, De an. III 5, 430 a 18).

Auch die dem ‚Angeborensein' synonyme Bedeutung des ‚Eingepflanztseins', *insitum esse* (sc. von Gott her), ist zutreffend, sofern der Grundakt, metaphorisch gesprochen: das Licht, des menschlichen Intellekts eine Wirkung aus Gottes ursächlichem Sein, dem göttlichen Licht, ist.

Thomas weist jedoch die o. gen. 1. Bedeutung zurück. Die Prinzipienerkenntnisse sind zwar formal als Akte, nicht aber den Inhalten nach der Seele ‚angeboren', als ob sie diese Inhalte aus sich selber hätte. Die Seele hat also diese Erkenntnisse zwar natürlicherweise *in* sich, aber nicht *aus* sich selbst, sondern durch Abstraktion aus dem Sinnlichen. Es liegen in ihr auch nicht, in konzeptualistischem Sinne, leere Erkenntnisformen vor. Somit verwendet Thomas den Ausdruck von der ‚angeborenen' Prinzipienerkenntnis ohne die innatistische, 1. Bedeutung und kann ihn nunmehr ohne Widerspruch mit der aristotelischen Lehre vom tätigen Intellekt verbinden, der die allgemeine Prinzipienerkenntnis ‚natürlicherweise' tätigt, wobei er ihren Inhalt aus dem Sinnlichen abstrahiert.

d) Historisch gesehen, ist der Ausdruck der ‚angeborenen', ‚natürlichen Erkenntnis' — wie auch der parallele Ausdruck des ‚natürlichen Wollens', der ‚natürlichen Neigung' zum Guten — wohl stoischer Herkunft[5], wenn auch die Anfänge bei Platon und Aristoteles liegen[6]. Versuche, platonisches und aristotelisches Lehrgut zu verbinden, finden sich schon im antiken Hellenismus. Sie wirken in einem über die Kirchenväter laufenden Traditionsstrom ins Mittelalter fort, auch bei Thomas. Cicero erwähnt in De

---

[5] Cf. die Definition des Guten bei Chrysippus, daß es ‚das im höchsten Maße mit dem Leben Übereinstimmende ist und am meisten auf die eingepflanzten Vorannahmen zutrifft' (τῶν ἐμφύτων προλήψεων). Die Ausgabe in der Loeb Class. Libr. XIII 2, Plutarch's Moralia (ed. H. Cherniss — E. N. O'Neil), gibt zur Stelle, 1041 e, die kontroverse Literatur an, 480—481.
Die stoischen Einflüsse in Thomas' Ethik untersucht M. Spanneut, Influences stoiciennes sur la pensée morale de S. Thomas d'Aqu., in: Studi tomistici 25 (1984) 50—79.

[6] Man denke z. B. bei Platon, Gorgias und Leges X, an die Aussagen über das ‚natürliche Gerechte' als Grundlage für die auszubildenden Tugenden und Vernunfttätigkeiten des Menschen. Auf die natürliche Sittlichkeit in der Ethik des Aristoteles und Thomas v. Aqu. bin ich näher eingegangen in: Studi tomistici 25 (1984) 95—117.

finibus V 3, 77 ff. von dem wichtigen Vertreter der Neueren Akademie, Antiochus von Ascalon, daß er wieder auf die Lehre Platons bzw. der Alten Akademie selbst zurückgehe und das ihr Gemeinsame mit Aristoteles und dem Älteren Peripatos herausarbeite. Dies bestätigt dann die anschließende Wiedergabe von Antiochus' Lehre selbst, die auch stoische Einflüsse zeigt: Sie spricht nicht nur von einer uns Menschen ‚angeborenen Liebe zur Erkenntnis und Weisheit' (*innatus in nobis cognitionis amor et scientiae*, 18, 48), sondern auch von ‚Keimen' in der Seele der Kinder zu Tugendbildern (*virtutum simulacra quarum in se habent semina sine doctrina*). Im Sinne der stoischen Bezeichnung von ‚Keimen' (cf. die λόγοι σπερματικοί) spricht der folgende Text vom Anfang der Tugend in der Seele des jungen Menschen: ‚Die Natur gab zwar den Menschen einen Verstand, der alle Tugend aufnehmen kann, und begabte ihn, ohne Belehrung, mit kleinen Kenntnissen von den größten Dingen; sie stiftete die Grundlage für Belehrung und führte in die schon vorhandenen (Begabungen) gleichsam Elemente der Tugend. Aber sie legte zur Tugend selbst nur den Anfang, nichts weiter ...' (21, 59–60). Der Text fährt fort, daß es sittliche Aufgabe des Menschen bleibe, den Keim zur Tugend zu entfalten und das Leben zur Vollkommenheit zu führen. Vom stoischen Standpunkt aus sprechen auch andere Stellen von einer ‚dem Menschen angeborenen, geschenkten Rechtschaffenheit' (II 31, 99) und verwenden übrigens auch die Metapher vom Licht des Verstandes (*lumine mentis*, III 5, 10). Der stoisch beeinflußte Gedanke von einem natürlichen Wissen und Wollen in der Seele hat keine innatistische Bedeutung, wonach (inhaltlich) *alle* Erkenntnisse der Seele innewohnen würden, sondern beschränkt es (formal) auf keimhafte Anfänge (hinsichtlich der theoretischen und praktischen Prinzipien) für alle weiteren, erst zu erwerbenden Erkenntnisse und Tugenden[7].

---

[7] Wenn in der ausgehenden Antike z. B. Johannes Damascenus, De fide orthod., cap. 1 (MG 94, 789/790 B), lehrt daß ‚allen die Kenntnis vom Dasein Gottes eignet, die ihnen von Ihm natürlicherweise eingesät ist' (φυσικῶς ἐγκατέσπαρται, *naturaliter insitum sit*), dann wirkt hier der stoische Gedanke einer samen-, keimhaften Kenntnis in der Seele fort, ohne innatistische Bedeutung; denn er beschränkt sich auf eine allgemeine Prinzipienerkenntnis, die unter dem formalen Aspekt als Kenntnisakt der Seele eingepflanzt ist.
Sofern der lateinische Begriff *innatus* für den griechischen Begriff ἔμφυτον u. ä. steht, wäre es besser nicht mit ‚angeboren' zu übersetzen, sondern — wie die Äquivalente: *insitus, inditus* — mit ‚angelegt', ‚eingepflanzt'. Den Sinn umschreibt vielleicht am besten der Ausdruck *naturaliter inesse*, wonach die anfängliche Prinzipienerkenntnis in der Seele natürlicherweise da ist oder auftritt. Verwiesen sei schließlich noch auf den Artikel von V. Possenti, L'intuizione astrattiva e i primi principî speculativi nel tomismo, in: Studi tomistici 14 (Atti dell' VIII Congresso Tomistico Intern., V: Problemi metafisici) (1982) 93–146. Im Anschluß an R. Garrigou-Lagrange und J. Maritain legt er den einfachen Akt, mit dem der Intellekt das allererste Prinzip, das Seiende, erfaßt, bei Thomas richtig als einen ‚abstahierend intuitiven' Akt aus. Darin sieht er zu Recht die thomistische Position einerseits von jedem Konzeptualismus empiristischer oder kantianischer Art unterschieden, der nur eine sinnliche, keine intellektuelle Anschauung zuläßt, andererseits aber auch von jedem Intuitionismus, der eine

Der stoisch beeinflußte Ausdruck ‚angeborener, natürlicher' Erkenntnis geht auch in den Neuplatonismus ein und erhält hier den (schon von Platon vorbereiteten) innatistischen Sinn. Thomas' Kritik hieran würde dem Ausdruck, so gesehen, wieder etwas von seiner ursprünglicheren, stoisch geprägten Bedeutung zurückgeben und bei etwas Gemeinsamem in Platons und Aristoteles' Lehre von der Prinzipienerkenntnis anschließen.

---

direkte Erfassung intelligibler Prinzipien annimmt, ohne Abstraktion aus dem Sinnlichen. Ferner bemerkt Possenti den subtilen Unterschied, der zwischen der Erfassung des allerersten Prinzips, des Seienden, als einer *simplex apprehensio* besteht und der Erfassung gewisser erster Prinzipien (wie der Identität, der Kausalität u. ä.), womit sich bereits erste Urteile verbinden.

DIE UNERKENNBARKEIT GOTTES ALS DIE LETZTE ERKENNTNIS NACH THOMAS VON AQUIN

von William J. Hoye (Münster)

Paul Schladoth zum 60. Geburtstag

Die Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes bezeichnet Thomas als die letzte Erkenntnis: „Das ist das Letzte menschlicher Erkenntnis über Gott, daß man erkennt, daß man Gott nicht kennt"[1]. Diese wissende Unwissenheit komme erst „am Ende unserer Erkenntnis" vor[2]. Die vorliegende Abhandlung versucht nachzuvollziehen, was Thomas mit dieser Lehre meint und wie er zu ihr gelangt ist. Lediglich auf diesen einen Aspekt der Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes soll also im folgenden das Augenmerk gerichtet werden[3].

Eine erste Annäherung an den Sinn dessen, was unter „das Letzte" zu verstehen ist, läßt sich zunächst unproblematisch konstatieren: diese letzte Erkenntnis ist die vollendetste Erkenntnis, die in diesem Leben möglich ist[4]. Ihre Vollkommenheit ist der Grund, warum sie die Stellung des Letzten einnimmt. „Es wird von uns gesagt, wir erkennen Gott als den Unbekannten am Ende unserer Erkenntnis, *weil* dann der Geist sich in Erkenntnis am meisten vollendet findet"[5]. In ähnlicher Weise nennt Thomas sie die „höchste" Erkenntnis[6]. Sie ist also nicht als die Unwissenheit

---

[1] *Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire.* De potentia, q. 7, a. 5, ad 14.

[2] *Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere.* In Boethii De trinitate, q. 1, a. 2, ad 1.

[3] Für eine Erörterung des Themas in einer allgemeineren Perspektive cf. E. Gilson, The Elements of Christian Philosophy, New York 1963, 118–121; id., Le thomisme, Paris 1965, 6. Aufl., 121–129; A. D. Sertillanges, Renseignements techniques, in: Somme théologique, Paris 1926, 2. Bd., 379–388; id., Le Christianisme et les Philosophies, Paris 1939, 268–273, wo er die Position des Thomas „un agnosticisme de définition" nennt; J. Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir, Paris 1946, 4. Aufl., Annexe III: Ce que Dieu est, 827–843; A. C. Pegis, Penitus Manet Ignotum, in: Mediaeval Studies 27 (1965) 212–226; J. F. Wippel, Quidditative Knowledge of God According to Thomas Aquinas, in: Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR, ed. Lloyd P. Gerson, Toronto 1983, 273–299.

[4] *Ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita.* C. Gent., III, c. 49.

[5] *Secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae.* In Boethii De trin., q. 1, a. 2, ad 1. *Ille enim perfectissime Deum*

bezüglich der erhabensten Erkenntnis zu verstehen; vielmehr ist sie selbst die erhabenste Erkenntnis[7]. Fernerhin bezeichnet Thomas sie als die „kraftvollste“ Erkenntnis[8]. Hier gilt erst recht die Regel, daß jede Negation auf eine Affirmation gründet[9]. Die hier gemeinte Unwissenheit ist also nicht in sich ein Versagen, eine Verzweiflungsäußerung oder einfach ein Geständnis von Bescheidenheit; als die Vollendung der Erkenntnis repräsentiert sie vielmehr eine Errungenschaft. Aber die Frage nach ihrer näheren Bedeutung ist noch durchaus offen.

Naheliegende Mißverständnisse

Freilich entbehren die bisher zitierten Aussagen keineswegs der Mehrdeutigkeit. Sie bieten dennoch, zumindest fürs erste, eine klare allgemeine Eingrenzung, um zumindest einige Fehlinterpretationen alsbald auszuräumen. Es handelt sich nämlich bei dieser Lehre nach Thomas nicht um so etwas wie eine hermeneutische Vorbemerkung, oder eine Marginalie zur Ermahnung gegen Überheblichkeit. Außerdem ist es nicht mehr möglich, ‚letztes‘ in einem zeitlichen Sinne zu verstehen, d. h. die Einsicht in die Unerkennbarkeit Gottes als Grund dafür anzusehen, daß Thomas mit seinen theologischen Arbeiten schlagartig aufgehört hat.

Es wird ebenfalls der Versuch ausgeschlossen, die Lehre in dem Sinne zu verstehen, als meinte sie lediglich die Bruchstückhaftigkeit bzw. Unzulänglichkeit unserer Gotteserkenntnis. Ein Interpret, der die Ansicht des Thomas in seiner eigenen Theologie nicht nachvollziehen kann, wird zwangsläufig geneigt sein, die Lehre zu übersehen bzw. herunterzuspielen. Bei Thomas selbst hingegen findet man keine Rechtfertigung für die Auslegung, nach der es sich bei dieser Lehre um die Unterscheidung von direkter und indirekter Gotteserkenntnis oder aber von zureichender und unzureichender Gotteserkenntnis handeln sollte[10]. Unerkennbarkeit Gottes bedeutet im Denken des Thomas nicht nur eine letzte Unbegreiflichkeit, wie beispielsweise in der bekannten Interpretation Karl Rahners. Die Position des Thomas basiert nicht etwa auf der geläufigen Differenz

---

cognoscit qui hoc de ipso tenet quod, quidquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est. In lib. De causis, lect. 6, n. 160. Cf. außerdem C. Gent., I, c. 30; c. 5.

[6] *Et haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo.* De veritate, q. 2, a. 1, ad 9.

[7] *Unde et ad huius sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur (Exod. 20—21), quod accessit ad caliginem in qua est Deus.* C. Gent., III, c. 49, n. 8.

[8] *De causa autem prima hoc est quod potissime scire possumus quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit.* In De causis, lect. 6.

[9] Cf. z. B. De pot., q. 7, a. 5 c.

[10] So T. Gornall, A Philosophy of God. The Elements of Thomist Natural Theology, New York 1962, 51, Anm. 1.

zwischen Verstand und Vernunft, bzw. Begriff und ‚Vorgriff', Kategorialität und Transzendentalität, sondern liegt auf einer sowohl höheren als auch andersartigen Ebene. Thomas ist nicht gezwungen, Kompromisse zu schließen. Er braucht also nicht die Unzulänglichkeit von Gotteserkenntnis ins Feld zu führen, um Unkenntnis und Kenntnis Gottes zugleich zu behaupten. Die göttliche Unerkennbarkeit beschränkt sich nicht nur auf irgendeinen Grad der Gotteserkenntnis, als ob etwa nur ein Wesenkern gemeint wäre, oder nur eine erschöpfende, umfassende Erkenntnis. Nach Thomas erreichen wir schlechterdings gar kein Wissen über das, was Gott ist. Erst recht besteht kein Anlaß, anzunehmen, daß Thomas sich widerspricht, wenn er einerseits behauptet, wir wüßten nichts über das, was Gott ist, und anderseits etwa die Gutheit, die Einfachheit, die Vollkommenheit, die Unendlichkeit, die Unveränderbarkeit, die Ewigkeit, die Einheit Gottes lehrt. Diese Diskrepanz muß nicht dadurch angegangen werden, daß man von unvollkommener, aber doch positiver Erkenntnis spricht. Selbst ein hervorragender Thomas-Kenner wie J.-H. Nicolas verfällt in diese Lösung, hält sie aber andererseits doch für ein Änigma[11].

Alles spricht dafür, daß Thomas seine Stellungnahme mit voller Aufmerksamkeit entwickelt hat. Denn die Frage nach der Erkenntnis des *quid est* Gottes wurde gerade zu seinen Lebzeiten heftig umstritten[12]. Nicht einmal die einschlägige Begrifflichkeit, insbesondere die Anwendung des Ausdrucks *quid est*, war schon festgelegt[13]. Wer sich an der Diskussion beteiligte, konnte es unmöglich naiv tun. Auch die Problematik des scheinbaren Dilemmas, das sich aus der Lehre der Unerkennbarkeit einerseits und einer elaborierten Gotteslehre anderseits ergibt, wird von Thomas mitnichten übersehen. Denn in der Summa theologiae in der Einleitung zu den Fragen 3—11, wo die Gotteslehre dargestellt wird, hebt Thomas ausdrücklich hervor, daß es sich dabei um das handelt, was Gott *nicht* ist[14]. Zugegeben, eine Erklärung für diese auffallend scharfe Unterscheidung habe ich hier noch nicht vorgebracht, aber es dürfte außer Zweifel stehen, daß Thomas offensichtlich auch wirklich meinte, was er so deutlich sagte. Über das, was Gott *ist*, haben wir nach ihm nicht nur keine vollständige Erkenntnis, sondern überhaupt keine Erkenntnis — *das* allerdings können

---

[11] Es ist möglich, schreibt er, daß die oben angeführten Texte, „opposent un obstacle infranchissable à toute interprétation de saint Thomas qui admet une connaissance imparfaite de l'essence divine, mais il est plus certain encore que cet obstacle saint Thomas lui-même l'a maintes fois franchi." Dieu connu comme inconnu, Paris 1966, 113—114, Anm. 2.

[12] Cf. H.-Fr. Dondaine, Cognoscere de Deo ‚quid est', in: Rech. de théol. anc. et méd. 22 (1955) 72—78; N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1954, 113—141; Wm. J. Hoye, Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert, in: Miscellanea Mediaevalia Bd. 10, 269—284; J. F. Wippel, Quidditative Knowledge.

[13] Cf. W. J. Hoye, Gotteserkenntnis, 276—278.

[14] Cf. Sum. th., I, q. 3, Introd.

wir doch wissen[15]. Die Aussagen des Thomas geben also beileibe keinen Anlaß für die Annahme, daß seine faktische Gotteslehre im Widerspruch zu seinen Äußerungen über die Unerkennbarkeit Gottes steht[16].

Aber nicht nur im Hinblick auf die Absolutheit der These wird Thomas von seinen Interpreten mißverstanden, auch bezüglich ihrer Einmaligkeit trifft man auf Mißverständnisse. Gewiß gibt es ja verschiedene Arten von Unerkennbarkeit. Aber die göttliche Unerkennbarkeit ist nicht lediglich ein Fall einer allgemeinen Unerkennbarkeit, die auch sonst vorkommt. Streng genommen wird sie nicht von Gott prädiziert, sondern sie *ist* Gott selber. (Es ist somit eigentlich angemessener, von der ‚göttlichen Unerkennbarkeit' zu sprechen als von der ‚Unerkennbarkeit Gottes'.) Selbstverständlich ist auch Gott schon etwa deshalb unerkennbar, weil er eine Person ist, aber diese Art Unerkennbarkeit, die eigentlich jeder Person zukommt, ist nicht die, die Thomas hier im Auge hat. Es reicht ebenfalls nicht, schon bei der Feststellung stehen zu bleiben, daß Gott deshalb unerkennbar ist, weil wir von unseren Sinnen abhängig sind. Das ist ja der Grund, warum ein jedes Wesen uns schließlich unerkennbar ist, ja sogar, wie Thomas hervorhebt, eine Fliege[17]. Dies gilt für materielle Wesen[18] sowie erst recht für geistige Wesen (bei denen noch dazu kommt, daß sogar ihre eigentümlichen Akzidentien verborgen bleiben[19]). Und das ist natürlich ein zusätzlicher Grund, warum Gott unerkennbar ist[20], aber es ist nicht der spezifische Grund. Darüber hinaus sollte man vielleicht auch darauf achten, die spezifisch göttliche Unerkennbarkeit und die Unerkennbarkeit des Universums insgesamt auseinanderzuhalten[21].

---

[15] *Unde Dionysius dicit I cap. Mysticae theologiae, quod homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem.* In De causis, lect. 6. In C. Gent., III, c. 49, heißt es *penitus ignotum*, während in dem Kommentar zu De causis, lect. 6, steht *sicut omnino ignoto*. Thomas legt den dionysischen Text in dem Sinne aus, daß wir über Gott *nichts* wissen: *homo secundum melius suae cognitionis unitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem.* Zu den Ausdrücken *penitus ignotum* und *omnino ignotum* cf. A. C. Pegis, l. c. „Nous ne savons nullement, en rien, à aucun degré, ce que Dieu est." A. D. Sertillanges, Renseignements techniques, 383.

[16] V. Anm. 11. E. Gilson, Le Thomisme, 126, lehnt eine solche Abschwächung der Lehre des Thomas scharf ab: „Faire dire par saint Thomas que nous avons une connaissance au moins imparfaite de ce que Dieu est, c'est donc trahir sa pensée telle qu'il l'a expressément formulée à mainte reprise."

[17] Cf. In Symbol. apost.

[18] Cf. De ente et ess., c. 5, n. 25. Cf. M.-D. Roland-Gosselin, Le De ente et essentia, 40, Anm. 2.

[19] Cf. De ente et ess., c. 5, n. 25.

[20] Cf. Sum. th., I, q. 12, a. 11 c.

[21] Cf. W. J. Hoye, The Unknowability of the Universe in the Thought of Thomas Aquinas, in: Doctor Communis 38 (1985) 46–61.

Noch weniger handelt es sich um einen Fall von bloßer faktischer Unerkanntheit[22]. Das wäre ‚Geheimnis' im landläufigen Sinne. Gottes Unerkennbarkeit läßt sich aber nicht einfach auf Abwesenheit zurückführen. Sie entsteht nicht *a posteriori*, sondern *a priori*, d. h. aus der Struktur der menschlichen Situation in der Welt. Gottes Unerkennbarkeit gründet letztlich in der Transzendenz seiner Erkennbarkeit.

Ein weiteres Mißverständnis findet sich in der Annahme, daß die übernatürliche christliche Offenbarung eine gewisse Aufhebung der absoluten Unerkennbarkeit Gottes bietet. An diesem Punkt muß Thomas freilich sehr anstößig auf heutige Theologen wirken. Ebenfalls im Gegensatz zu seinem Zeitgenossen Bonaventura, für den die Gnade die Erkenntnis des *quid est* Gottes gewähren sollte[23], hebt die Offenbarung nach Thomas die Unerkennbarkeit Gottes keineswegs auf. Im Gegenteil, die Einsicht in die göttliche Unerkennbarkeit umgreift zwangsläufig jede mögliche Offenbarung, und nicht umgekehrt. Die Offenbarung dient eher zur Intensivierung der Unerkennbarkeit, als daß sie sie abschwächt. Darin besteht nach Thomas die Wahrheit des Glaubens, daß sie die Unerkennbarkeit Gottes fördert[24]. Der Grund dafür liegt beim Menschen. Offenbarung, da sie beim Menschen ankommen muß, setzt den Menschen, den Hörer des Wortes, voraus *(gratia supponit naturam)*. Somit legt das Wesen des Menschen eine Bedingung der Möglichkeit jedweder Offenbarung transzendental fest. Die übernatürliche Offenbarung kann dem Menschen nicht mitteilen, was er nicht empfangen kann[25]. Freilich werden dadurch mögliche kategoriale, ontische Inhalte der Offenbarung nicht präjudiziert, aber der grundsätzliche Modus wird doch vorherbestimmt (wie analogerweise etwa die deutsche Sprache die Zahl der in ihr möglichen Aussagen nicht von sich aus festlegt, obwohl doch feststeht, daß alle Aussagen mit deutschen Begriffen und gemäß der deutschen Grammatik formuliert werden). „Obwohl wir also durch die Offenbarung dazu erhöht werden, etwas zu erkennen, das uns sonst unbekannt wäre", konstatiert Thomas unmißverständlich, erkennen wir „trotzdem nicht so, daß wir in einer

---

[22] Thomas kennt auch solche faktische Unerkanntheit im Falle von *rebus singularibus et contingentibus quae a nostris sensibus sunt remotae, sicut sunt facta hominum et dicta et cogitata, quae quidem talia sunt, ut uni homini possint esse nota et alii incognita.* In Boethii De trin., q. 3, a. 1 c.

[23] Cf. W. J. Hoye, Gotteserkenntnis, 277, Anm. 33.

[24] *Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest.* C. Gent., I, c. 5, n. 3.

[25] *Divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem.* Sum. th., I–II, q. 101, a. 2, ad 1.

anderen Weise als durch sinnenfällige Dinge erkennen würden"[26]. Die Leiblichkeit des Menschen bleibt für Thomas eine unabdingbare Dimension. Der Theologe kommt infolgedessen nicht darum herum, sich mit Philosophen auseinanderzusetzen. Das impliziert keineswegs so etwas wie eine Aufhebung der Theologie in die Philosophie, wie man heute vielleicht befürchten würde. Es ist Thomas ja selbstverständlich, daß die christliche Offenbarung neue Kenntnisse bringt. Er bestreitet lediglich, daß die Frage der Unerkennbarkeit Gottes dadurch berührt wird. „Obgleich wir durch die Offenbarung der Gnade in diesem Leben über Gott nicht wissen, was er ist, und mit ihm somit als dem Unbekannten vereinigt werden, kennen wir ihn nichtsdestotrotz auf vollere Weise insofern, als uns zusätzliche und hervorragendere Wirkungen seiner Gnade gezeigt werden und wir ihm einiges von der göttlichen Offenbarung her zusprechen, zu dem der natürliche Verstand nicht hinreicht, z. B. daß Gott dreieinig und eins sei."[27] Selbst wenn die Glaubenserfahrung rein innerlich vorkommt, teilt Gott lediglich ein Zeichen seines Wesens mit (oft, in Anlehnung auf Ps.-Dionysius den Areopagiten, ,Theophanie' genannt), niemals aber das Wesen selbst[28]. Schließlich setzte sich erst zu Lebzeiten des Thomas die Lehre durch, daß selbst die eschatologische *visio beata* mehr als nur eine Theophanie darstellt. Da also die Offenbarung die Unerkennbarkeit Gottes nicht betrifft, ist es infolgedessen nicht zutreffend, von der Anerkennung der übernatürlichen Offenbarung seitens des Aquinaten auf den Unernst seiner Lehre von der Unerkennbarkeit zu schließen[29]. Denn der damit unterstellten Inkonsequenz ist Thomas selber explizit entgegengetreten.

Ergründung der Unerkennbarkeit Gottes

Wie sieht aber nun der Ablauf derjeniger Überlegung aus, die zur Entdeckung der göttlichen Unerkennbarkeit führt? Nachdem versucht

[26] *Unde quamvis per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum, quod alias esset nobis ignotum, non tamen ad hoc quod alio modo cognoscamus nisi per sensibilia ... Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione ,quid est', sed solummodo cognitione ,an est', sive naturali ratione ex effectibus creaturarum, sive etiam revelatione, quae est per similitudines a sensibilibus sumptas.* In Boethii De trin., q. 6, a. 3 c, n. 2. Cf. ibid., q. 1, a. 2; q. 6, a. 2, ad 5. *Ipsam naturam Dei prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit: sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotionis.* Sum. th., I, q. 13, a. 10, ad 5. Cf. C. Gent., I, c. 3; Sum. th., I–II, q. 3, a. 6 c; In Ep. ad Romanos, c. 1, lect. 6.

[27] *Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur; et inquantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.* Sum. th., I, q. 12, a. 13, ad 1. Cf. In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 7, ad. 3.

[28] Cf. De ver., q. 18, a. 3 c.

[29] Als Beispiel dieses Rückschlusses cf. J.-H. Nicolas, 1. c., 88.

worden ist, die Sicht des Thomas durch die Ausräumung einiger naheliegender Mißverständnisse zu verdeutlichen, soll nun seine Position auf positive Weise näher ergründet werden.

Die ausgereifteste Formulierung seiner Begründung findet sich in seinem Kommentar zu der Schrift De causis. Thomas legt hier nämlich seine eigene Seinstheologie zugrunde. Der Text lautet:

> „Aber in Wahrheit liegt die erste Ursache über dem Seienden *(ens)* insofern, als sie das unendliche Sein *(esse)* selbst ist. ‚Seiendes' wird nämlich das genannt, was am Sein auf endliche Weise teilnimmt. Und das ist unserer Vernunft angemessen, deren Gegenstand die Washeit ist. Nur das ist von unserer Vernunft erfaßbar, was eine am Sein teilnehmende Washeit hat. Gottes Washeit jedoch ist das Sein selbst. Deshalb liegt sie jenseits der Vernunft."[30]

Dieser Text berührt wohl die tiefste Einsicht im gesamten Denken des Thomas von Aquin. Mit dem Versuch, ihn auszulegen, betritt die vorliegende Studie einen Raum, in dem die Interpretation naturgemäß nicht mehr solche Gesichertheit zu bieten vermag wie bisher.

In dieser Passage klingt zwar der traditionelle Neuplatonismus an, aber in Wirklichkeit sind wir vom Neuplatonismus weit entfernt, denn Gott liegt für den Neuplatonismus deshalb jenseits des Seienden, weil er das Eine bzw. das Gute ist[31]. Davon will Thomas sich hier deutlich absetzen. Auf den ersten Blick mag man zwar den Eindruck gewinnen, Thomas falle eigentlich hinter den Neuplatonismus zurück, indem er das Sein für das Letzte hält, während jeder Neuplatoniker die Ebene des Seins transzendiert wissen will. Dieser Eindruck täuscht jedoch; in Wahrheit hat kein Neuplatoniker bis zu Thomas mit den diesen Text kennzeichnenden Nuancen sprechen wollen, bzw. können.

Gegen die Annahme des Neuplatonismus vom unmittelbaren Zugang zum Sein und der neuplatonisch-idealistischen Variante seiner Apriorität setzt Thomas die Tatsache, daß subsistierendes Sein erst am Ende einer diskursiven Überlegung erreicht wird. ‚Sein' in diesem Sinne ergibt sich somit nicht etwa in einer direkten Wahrnehmung oder als eine transzendentale Gegebenheit des Bewußtseins. Seine Lehre von der göttlichen Unerkennbarkeit ist alles andere als affektive Irrationalität. Noch dazu vermag keine religiöse Erfahrung diese Wahrheit einzuholen. Der große Thomist Jacques Maritain hat gewiß unrecht, wenn er behauptet, eine übernatürliche mystische Erfahrung, die auch ein ungebildetes Hirtenmädchen spon-

---

[30] *Causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum. Ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est ... Unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum.* In De causis, lect. 6.

[31] Cf. ibid.: *Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum ... Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum.*

tan machen könne, sei die einzige Weise, den unerkennbaren Gott zu finden[32]. Für Thomas gelangen wir zum Bewußtsein der göttlichen Unerkennbarkeit vielmehr erst am Ende einer strikt theologischen Überlegung, eines Denkprozesses. Die theologische Reflexion umgreift religiöse Erfahrung und definiert sie, und nicht umgekehrt. Die Hypothese, daß die Entscheidung des Thomas, mit seiner theologischen Arbeit aufzuhören, auf eine mystische Erfahrung, die jede wissenschaftliche Theologie relativiert hätte, zurückzuführen sei, ist von Thomas selber in seiner eigenen Theologie von vorneherein ausgeräumt worden.

Nicht unmittelbare Erfahrung, sondern erst „der Verstand *(ratio)* entdeckt, daß es subsistierendes Sein gibt“[33]. Die Einsicht ergibt sich nicht unmittelbar, sondern am Ende eines dialektischen Denkweges. Das Sein, das unmittelbar durch Erfahrung erreicht wird, ist nicht dasselbe Sein, das Gott zugesprochen wird[34]. Die Tatsache, daß Existenz kein Begriff ist, begründet nicht die Unerkennbarkeit Gottes. Thomas erkennt, daß es sich hinsichtlich der Frage nach der Existenz Gottes nicht so verhält, als ob wir in etwa wissen würden, was wir unter ‚Gott‘ meinen, und daß die Frage wäre, *ob* es ihn gäbe. Die Notwendigkeit von ‚Gottesbeweisen‘ geht vielmehr für ihn auf die Tatsache zurück, daß wir eben nicht wissen, was Gott ist[35]. Sollten wir also überhaupt etwas über Gott wissen, so können wir höchstens die Wahrheit der Aussage feststellen, *daß* er existiert.

Nun ist es im Rahmen der vorliegenden Arbeit offensichtlich unmöglich, auf die Metaphysik und Seinstheologie des Thomas von Aquin gebührend einzugehen. Es wird sich jedoch lohnen, zumindest einen Blick auf die Grundlage, d. h. die Entstehung der Seinsbegrifflichkeit in unserem Bewußtsein zu werfen. Insbesondere kommt es darauf an, die Differenz zwischen Sein (im Sinne von Existenz) und Seiendem zu verdeutlichen. Bereits auf dieser rudimentären Ebene lassen sich viele Fehlinterpretationen der mehrdeutigen Aussagen des Thomas durchschauen.

In seinem Kommentar zu der Schrift De trinitate des Boethius macht Thomas den scharfsinnigen Versuch, die wissenschaftliche Theologie dadurch zu definieren, daß er eine Unterscheidung zwischen ‚Abstraktion‘ und ‚Separation‘ neu einführt. Genau in der Vernachlässigung der damit intendierten Differenz, behauptet er, bestehe der entscheidende Irrtum des

---

[32] J. Maritain, Distinguer, 470; 476.

[33] Cf. De pot., q. 7, a. 2, ad 7. Man vergleiche den ganzen Artikel; dazu W. J. Hoye, Actualitas omnium actuum, 42–46; 86–87.

[34] *Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt esse, significetur per modum concreationis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.* De pot., q. 7, a. 2, ad 7.

[35] Cf. De pot., q. 7, a. 2, ad 11.

Platonismus. Bereits daran läßt sich die Wichtigkeit dieser Unterscheidung für Thomas sehen. Indem er ausgerechnet zwei Wörter verwendet, die im traditionellen Neuplatonismus eher gleichbedeutend sind, unterstreicht er seine Distanz zum Platonismus. Diese Wortwahl hat den weiteren Vorzug, daß sie ihn gerade mit denjenigen Denkern unmittelbar ins Gespräch setzt, die er zurückweisen will, denn er spricht zumindest ihre Sprache. Die Gefahr bei dieser Methode ist natürlich, daß die Unterschiede im Denken leicht übersehen werden können.

Wie dem auch sei, es steht jedenfalls fest, daß Thomas zwei grundsätzlich unterschiedliche Erkenntnisweisen wahrnimmt, wo traditionellerweise in der Denkgeschichte nur eine einzige gesehen wird. Die Distinktion ist freilich subtil, und oft genug in seinen Schriften ist Thomas damit zufrieden, mit dem einen Wort ‚Abstraktion' für beide Erfahrungsweisen auszukommen. Sogar in einem ersten Entwurf zu der betreffenden Stelle in dem Boethius-Kommentar verwendet Thomas in der Tat nur das eine Wort ‚Abstraktion'. In dieser von ihm anschließend verworfenen Version geht er das Problem der Unterscheidung wissenschaftlicher Methoden an, indem er verschiedene Arten von Abstraktion unterscheidet. In der endgültigen Version jedoch ersetzt er den allgemeinen Terminus ‚Abstraktion' durch den noch offeneren Terminus ‚Distinktion', wobei er dann für sich die Möglichkeit gewinnt, ‚Distinktion' in ‚Abstraktion' und ‚Separation' begrifflich zu unterteilen. Die weitere Unterteilung der ‚Abstraktion' in zwei untergeordnete Arten ermöglicht es ihm, Mathematik und Naturwissenschaft zu unterscheiden. Aber die Erfahrung, die nun als ‚Separation' bezeichnet wird, dient ihm als Basis, um Theologie in ihrer Eigentümlichkeit zu kennzeichen als auch von den anderen Wissenschaften abzusetzen.

Darüber hinaus schließt Thomas die Möglichkeit einer dritten Art von Erkenntnis kategorisch aus. Damit zeichnet sich eine absolute Beschränkung menschlicher Erkenntnis ab. Das ist entscheidend für die Behauptung der Unüberbietbarkeit der Einsicht in die göttliche Unerkennbarkeit. Daß es im Grunde zwei und nur zwei Arten von Erkenntnis gibt, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß wir schließlich nur zwei Grundarten von Bewußtsein kennen, nämlich — man kann es so ausdrücken — Bewußtsein und Selbstbewußtsein, m. a. W., die Gegenwart eines Inhalts und die Reflexion desselben. Diese Dualität kann sich natürlich auf vielen Stufen fortsetzen (beispielsweise: ich bin mir bewußt, daß ich mir bewußt bin, daß ich jetzt diesen Satz lese), aber ihre Doppelstruktur hält sich durch. Selbstbewußtsein, im eigentlichen und ursprünglichen Sinne, ist nach Thomas schließlich nichts anderes als ein weiterer Aspekt desselben Vermögens, durch das wir Existenz wahrnehmen. „Es ist unmöglich, zu sagen, daß unsere Seele durch sich selber begreift, *was* sie ist ... Unser Geist kennt sich selber durch sich selber insofern, als er über sich weiß, *daß* er ist. Denn von daher, daß er wahrnimmt, daß er tätig ist, nimmt er wahr,

daß er ist."[36] Demgemäß ist selbst ein unmittelbares Wissen des eigenen Wesens unmöglich.

Indem er die Bezeichnung ,abstrakt' für die nicht-theologischen Wissenschaften reserviert, divergiert Thomas von seiner Vorlage, denn Boethius nennt nur die Theologie ,abstrakt' und bezeichnet die Inhalte der anderen Wissenschaften als ,inabstrakt'. Insofern bleibt Boethius dem Platonismus näher als Thomas. Thomas hingegen sucht eine tiefere, fundamentalere Ebene des Bewußtseins (gleichsam jenseits aller Abstraktionsebenen), um die letzte Eigenständigkeit der Theologie im Vergleich zu den anderen Wissenschaften zu ergründen. In dem Erfahrungsmodus, d. h. dem elementaren Ansatzpunkt von wissenschaftlicher Erkenntnis, gründet nach ihm somit die jeweilige Eigenständigkeit. Um Theologie zu treiben, muß man (sozusagen) noch abstrakter als die Abstraktion denken.

Was Naturwissenschaft anbelangt, so basiert sie ihrerseits auf derjenigen Art von Erfahrung, die Thomas paradoxerweise ,Abstraktion des Ganzen von den Teilen' nennt. Anders ausgedrückt, sie erfaßt das Allgemeine am Partikularen. Ein allgemeiner Begriff ist nach Thomas also nicht so etwas wie eine Komponente, die irgendwie aus dem ganzen konkreten Einzelnen herausgelöst wird; vielmehr ist er die Weise, wie das Ganze durch wissenschaftliche Erfahrung erfaßt wird. Ein allgemeiner Begriff, wie hier gemeint, ist somit genaugenommen der Modus, in dem das konkrete Einzelne menschlichem Bewußtsein gegenwärtig wird. Ein einzelnes Individuum genügt, um das entsprechende Allgemeine hervorzubringen. Ein allgemeiner Begriff stellt demnach nicht einfach eine statistische Repräsentation oder etwa die Verallgemeinerung einer Gruppe von ähnlichen Erfahrungen dar. Er ist kein gemeinsamer Nenner und auch nicht das Produkt einer intellektuellen Verarbeitung empirischer Daten. Zwar gibt es solche Denkleistungen auch, aber was Thomas unter ,Abstraktion' meint, liegt auf einer viel elementareren Stufe. Die einfache Wahrnehmung eines Einzelnen im Modus der Universalität ist nach Thomas der wesentliche Anfang von Wissenschaft. Aussagen, Hypothesen, Gesetze oder die systematische Sammlung von Daten bzw. Aussagen über die Wirklichkeit kommen alle seiner Ansicht nach erst bei einer späteren Entwicklungsstufe von wissenschaftlicher Arbeit vor. Obwohl das konkrete Individuum als solches in unserer Erkenntnis zwar gewissermaßen sekundär bleibt, ist es dennoch nicht einfach ausgelassen.

Dennoch ist die Grundbedingung der Möglichkeit für Erkenntnis genaugenommen nicht Universalität, sondern Immaterialität. In der Erkennt-

---

[36] *Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se quid est. ... Mens nostra per seipsam novit seipsam inquantum de se cognoscit quod est. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse.* C. Gent., III, c. 46, n. 2; 8. Cf. In III Sent., d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; De ver., q. 10, a. 8; Sum. th., I, q. 87, a. 1; a. 3.

nis kommt in der Tat mehr vor als nur Universalität. Hat man demgemäß eine Abstraktionsstufe erreicht, auf der man einen Begriff des alle Einzelnen umfassenden Ganzen gewonnen hat, heißt das noch nicht, daß man Theologie treibt. Daß man zwar vielleicht alle, aber nie alles erfassen kann, läßt sich an der Frage der Erkenntnis von konkreten Einzelnen aufzeigen. Zwar kommt Abstraktion auch in der Theologie vor, aber um das absolute Ganze zu erreichen, wie die Theologie es anstrebt, genügt die Universalität der Abstraktion nicht, denn sie erfaßt die materielle Partikularität immer nur im Modus der Universalität, nicht also *qua* partikular. Die wesentliche Schwierigkeit beim Erkennen des Individuums stammt eigentlich nicht von der Individualität, sondern von der Materialität des Konkreten[37].

Dementsprechend weiß Thomas zu unterscheiden zwischen den zwei Modalitäten der Materie. Er setzt die *materia signata* von der *materia non signata* bzw. *materia universalis* (auch genannt: *materia communis*) ab[38]. In dieser Distinktion verbirgt sich die wesentliche Originalität des Thomismus im Vergleich zum Platonismus[39].

Wie werden wir aber der *materia signata* überhaupt gewahr, wenn sie jenseits der wissenschaftlichen Erkenntnis liegt? Wie kommen wir dazu, überhaupt zu erahnen, daß es eine Modalität der materiellen Existenz gibt, die anders ist als die *materia universalis*, d. h. die Materie, sofern sie uns bewußt ist? Allgemeiner ausgedrückt: Wie gelangen wir über die Universalität des Begriffs hinaus? Die Antworten zu solchen Fragen sind in der schwer faßbaren Erfahrung zu suchen, auf die Thomas mit der Bezeichnung ‚Separation' hinweisen will. Separation nimmt gleichsam mehr wahr als die Apprehension.

Während wissenschaftliche ‚Abstraktion' uns von der ausschließlichen Einschränkung auf materielle Partikularität befreit (ohne aber dabei die Materialität einfachhin zu verlieren), überwindet ‚Separation' gewissermaßen die Universalität des wissenschaftlichen Erkenntnismodus, d. h. die ‚Abstraktion' selber. In der Tat ist unsere Erkenntnis — wie jedermann weiß — nicht auf die Formen der Dinge beschränkt; was uns in der Erfahrung eigentlich präsent ist, ist das konkrete Ganze, d. h. das Kompositum, die Zusammensetzung aus Form und Materie, aus Erkennbarkeit und Existenz. Dabei handelt es sich um ein *totum a partibus* ganz anderer Art als bei der Universalienabstraktion.

---

[37] *Singulare non repugnat intelligibilitati inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter.* Sum. th., I, q. 86, a. 1, ad 3. *Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus.* De anima, a. 2, ad 5. Cf. G. B. Klubertanz, l. c., 163.

[38] In B. De trin., q. 5, a. 2 c.

[39] *Propter difficultatem huius quaestionis coactus est Plato ad ponendum ideas.* Ibid.

Wenn man die Erfahrung einer Realität genau analysiert, läßt sich immer die zweifache Struktur beobachten, die mit ‚Abstraktion' und ‚Separation' benannt wird. Allerdings verwendet Thomas nicht immer eine einheitliche Begrifflichkeit. Manchmal spricht er von ‚Apprehension' anstelle von ‚Abstraktion' und von ‚Urteil' anstelle von ‚Separation' oder er bezeichnet sie einfach als den ‚ersten' und ‚zweiten' intellektuellen Vollzug. Und gelegentlich, wie bereits erwähnt, spricht er schlicht von zwei verschiedenen Abstraktionsarten. Aber, so sehr er um die angemessene Terminologie ringen mag, nie rückt er von seiner Beobachtung der fundamentalen Zweiheit ab.

Was das ‚Urteil' anbelangt, so wird es durch zwei Merkmale besonders charakterisiert. Es bezieht sich auf die Erfahrung der Existenzverwirklichung, im Gegensatz zu der Erfahrung von Formen durch ‚Apprehension'. Und es zeichnet sich, zweitens, durch Komplexität aus, im Gegensatz nämlich zu der Einfachheit der ‚Apprehension'[40]. Seine Komplexität besteht darin, daß das ‚Urteil' Wahrnehmungen entweder verbindet oder trennt, „wie wenn wir verstehen, daß eine Sache nicht in einer anderen existiert oder ist von ihr getrennt"[41]. Mit anderen Worten, es handelt sich hier um Bejahung und Verneinung[42]. Begriffe werden getrennt oder verbunden, und daraus ergeben sich Sätze. Separation stellt die Bedingung der Möglichkeit dar, in Sätzen zu denken.

Es dürfte im übrigen nicht von ungefähr sein, daß Thomas immer beides, also sowohl das Bejahen als auch das Verneinen, anführt. Selbst wenn die Etymologie des Wortes dazu verführen mag, ist es ein Mißverständnis, Separation vorwiegend als eine Art von Negation zu interpretieren, wie das häufig in der Thomas-Forschung geschieht. Die Bedeutung des synthetischen Begriffs der Separation ist nicht minder positiv zu verstehen als der Begriff der Abstraktion. Beide bezeichnen zunächst eine positive Wahrnehmung; das negative Moment liegt mehr in der Loslösung aus der Existenzmodalität des Konkret-Materiellen.

Indem also das Urteil den Existenzvollzug erfaßt und eben dabei in der Lage ist, einzelne Apprehensionen zu kombinieren bzw. auseinanderzuhalten, umfaßt es die Apprehension, während es dennoch von ihr abhängig bleibt. Damit ein Urteil stattfinden kann, muß mindestens eine Washeit, d. h. der Inhalt einer Apprehension, zusammen mit einem Daseinsakt vorhanden sein. Und es ist genau diese Zusammensetzung von Washeit und Dasein, die von uns als ein Seiendes *(ens)*, d. h. als eine konkrete Entität im Besitz einer bestimmten Natur, erfahren wird[43]. *Ens* ist der Horizont aller Erfahrung und Erkenntnis des Menschen.

---

[40] Cf. Sum. th., I, q. 85, a. 1, ad 1: *modus simplicitatis.*

[41] Ibid.

[42] Cf. In B. De trin., q. 5, a. 3c, n. 1.

[43] *Omnis cognitio terminatur ad existens, id est ad aliquam naturam participantem esse.* In Ep. ad Col., c. 1, 1. 4, Anfang.

Infolgedessen ist *ens* mehr als nur ein Ergebnis von ‚Abstraktion'. Abstraktion alleine ist imstande, eine *res*, d. h. ein Ganzes von Eigenschaften, zu begreifen, aber nicht ein wirkliches *ens*. *Ens* repräsentiert also nicht etwa die höchste Stufe des Abstraktionsprozesses, gleichsam den Gipfel der Abstraktionspyramide. Diese Analyse, die oft übersehen wird, ist äußerst folgenreich für das Verständnis der thomistischen Sichtweise. Wer die ursprüngliche Struktur der menschlichen Erfahrungsweise nicht differenziert genug würdigt, wird schließlich die Gotteslehre des Thomas zwangsläufig mißverstehen. *Ens* ist ursprünglich nicht ein allgemeiner Begriff, sondern entsteht als Ergebnis einer einzigartigen Erfahrung, nämlich das Zusammenwachsen von ‚Abstraktion' und ‚Separation'. Zwar nicht jeder Gedanke, der bei uns vorkommt, aber doch jeder Gedanke, der bewußt vorkommt (einschließlich des Selbstbewußtseins) ist durch diese Struktur bestimmt. „Damit Erkenntnis vorkommt, müssen zweierlei zusammenkommen: nämlich eine Wahrnehmung und ein Urteil über das Wahrgenommene."[44] Washeiten, durch Apprehension vermittelt, können zwar bis ins Unendliche variieren, aber es wird, dank der Mitbestimmung der Separation, immer und ausnahmslos ein Seiendes sein, das wir faktisch erfahren bzw. erkennen: „Von Natur her erkennt man in jedweder Erkenntnis ein Seiendes."[45] Erfahrung ist ‚konkret', d. h., sie beruht auf dem ‚Zusammenwachsen' von Existenz und Wesen. Für Thomas von Aquin bedeutet ‚konkret' eben nicht ein Ganzes von Eigenschaften, Washeiten, die ein Individuum hinlänglich bestimmen. Somit umfaßt *ens* die einzigartige Erfahrung der Existenz, und steht überhaupt nicht auf der Leiter der übrigen Abstraktionen. Der damit erlangte Überblick ist zwar umfangreicher, aber der Aufstieg findet auf einem ganz anderen Weg statt.

Von daher werden die anderen Wissenschaften durch den Absolutheitsanspruch der Theologie überhaupt nicht tangiert[46]. Die ‚letzte Erkenntnis' impliziert keineswegs eine Einschränkung für naturwissenschaftliche Forschung. Überhaupt einen Konflikt hier entdecken zu wollen (wo Thomas selber keinen sah), ist wohl nichts als ein Anachronismus.

Im übrigen ist das Denken natürlich imstande, aus *ens* eine weitere Abstraktion zu bilden. Die die Naturwissenschaft auszeichnende Abstraktion des Allgemeinen aus den Teilen kommt ja gleichermaßen in der Theologie vor. *Ens* kann nämlich selber Gegenstand einer Apprehension (gleichsam zweiter Ordnung) sein. In diesem Fall fungiert *ens* dann gleichsam als allgemeiner Begriff. Das ist es, genau genommen, was Thomas *ens*

---

[44] *Ad cognitionem enim duo concurrere oportet: scilicet apprehensionem, et iudicium de re apprehensa.* De ver., q. 10, a. 8 c.

[45] *Ens in quolibet cognito naturaliter cognoscitur.* De natura generis, 2.

[46] Anders das Ergebnis der tiefsinnigen Position von C. F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, München 1971, 319: „Die Physik ist nur möglich vor dem Hintergrund der negativen Theologie."

commune bzw. *ens universale* nennt. Es bedeutet *ens* insofern, als es universal begriffen wird, d. h. als die Abstraktion des komplexen Konkreten als eines solchen[47]. *Ens commune* entsteht also nicht aufgrund einer Wahrnehmung der primären Realität, sondern aufgrund einer Wahrnehmung von Wahrnehmung überhaupt — was seinerseits auch eine Wirklichkeit ist.

Noch krasser ist das Mißverständnis, das Gott zugesprochene ‚Sein' sei identisch mit der Abstraktion von *ens*, mit anderen Worten, mit der Seiendheit des Seienden. Es liegt auf der Hand, daß Gott für Thomas von Aquin nicht ein abstrakter Begriff sein kann. Man braucht nur auf Texte wie die zitierte Begründung der Unerkennbarkeit Gottes in dem Kommentar zum Liber de causis hinzuweisen, um die Unzulänglichkeit dieser Fehldeutung nachzuweisen[48]. Wenn Gott *ens commune* wäre, wäre er zwar immer noch unbegreiflich, aber dürfte nicht als schlechthin unerkennbar bezeichnet werden.

In Anbetracht dessen, daß der Platonismus die thomistische Unterscheidung zwischen Wesen und Dasein nicht kennt[49], kann er nicht umhin, anzunehmen — so möchte ich es mir erklären —, daß *ens* nichts mehr als eine allgemeine Abstraktion repräsentiert. Dies hat zur Folge, daß der Platonismus eine Philosophie bleibt, die nie über den Bereich des Abstrakten hinausgelangt. Thomas setzt sich in dezidierten Gegensatz dazu, denn für ihn gibt es überhaupt keine Theologie, solange nicht die Eigentümlichkeit der Separation ausdrücklich berücksichtigt worden ist; und umgekehrt gilt für ihn jede Erkenntnis, die die Separation voraussetzt, als im Grunde bereits echte Theologie. Damit treibt er seine Distanzierung vom Platonismus auf die Spitze. Nach ihm dringt der Platonismus nicht einmal weit genug, um überhaupt als wahre Theologie zu gelten, oder (vielleicht genauer formuliert) um wirklich christliche Theologie zu werden.

Es ist unumgänglich, die Zweiheit in der Erfahrung von Seiendem nachzuweisen, bevor die Einheit bei Gott gesucht werden kann, denn, bei absoluter Einheit angelangt, kommt das Denken zum Stillstand. Dieser Ansatz ist wohl der einzige Ausweg aus der Logik des Idealismus. Von sich aus ist jede Wirklichkeit im Leben *grundsätzlich* erfahrbar — allein Gott nicht. *Gott kann kein Gegenstand werden, er kann mit dem Subjekt nur in*

---

[47] *Id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum.* In Boethii De hebdomadibus, 1. 2.

[48] Ein vollendetes Beispiel für diese kurzsichtige Lesung bietet B. Weltes Darstellung Zum Seinsbegriff des Thomas von Aquin, in: Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 185—196. Alle in dieser Arbeit angeführten Texte beschränken sich auf das *ens*; kein einziger Beleg, in dem von *esse* die Rede ist, wird berücksichtigt!

[49] Cf. K. Kremer, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1971, 2. Aufl., 430; C. F. von Weizsäcker, Die Aktualität der Tradition: Platons Logik, in: Philos. Jahrbuch 80 (1973) 234—235.

der Weise vereinigt werden, daß er mit ihm ontologisch eins wird. Der Begriff ‚Gotteserfahrung' stellt von daher einen inneren Widerspruch in sich dar. Gar von einer ‚konkreten' Gotteserfahrung zu sprechen, wie manche Theologen heutzutage es gerne tun, müßte auf Thomas geradezu wie Blasphemie wirken[50]. Wenn es die Verfremdungsfähigkeit der Sprache nicht sprengen würde, wäre es eigentlich weniger unangemessen, statt überhaupt von einem Gottes*begriff* (was es gar nicht geben kann), eher von dem Gottes*satz* zu sprechen.

Ein viel subtileres und anspruchsvolleres Mißverständnis jedoch liegt in der Gleichsetzung des ‚Seins' mit ‚Existenz' vor. Unter den Forschern, die sich der Frage der Gleichsetzung von ‚Sein' und ‚Existenz' gestellt haben, hat in den letzten zwanzig Jahren zumindest die Überzeugung Anerkennung gefunden, daß das besondere thomistische Seinsverständnis, ‚Sein' als das, was C. Fabro ‚intensives Sein' nennt, nicht identisch mit ‚Existenz' ist[51]. Obwohl Existenz unmittelbar durch die Wahrnehmung der Separation erfaßt wird, wird das einfache Sein selbst nur aufgrund einer Überlegung erreicht. J. Maritain ist wohl der einflußreichste Verfechter der Ansicht, daß das Objekt des Urteils bereits das Sein selbst ist[52]. Auf dieser Grundlage entsteht auch die verbreitete Ansicht, daß das Sein allen Menschen schon implizit bekannt ist und die Arbeit der Metaphysik darin besteht, das bereits Bewußte explizit gewußt zu machen[53]. In der Theologie ist K. Rahner der bekannteste Vertreter dieser Meinung. Dazu gehört folgerichtig die bekannte Idee, daß Gottesbeweise keine wirklich neue Erkenntnis bringen, sondern lediglich aufmerksam auf das machen, was uns eigentlich bereits bekannt ist.

Dagegen lehrt Thomas mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Gott ist nicht das Ersterkannte; *ens* ist das Ersterkannte[54]. Während die Existenz

---

[50] Die Begriffsgeschichte kann hierzu ungemein aufklärend wirken; cf. z. B. L. Oeing-Hanhoff, Abstrakt/Konkret, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, 42.

[51] Cf. C. Fabro, Existence, in: New Catholic Encyclopedia, V, 720 a – 724 c; id., Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin, Paris/Louvain 1961; id., Actualité et originalité de l',esse' thomiste, in: Rev. thom. 56 (1956) 240 – 270; 480 – 507; id., Notes pour la fondation métaphysique de l'être, in: Rev. thom. 66 (1966) 214 – 237; id., Le retour au fondement de l'être, in: Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui, Paris 1963; Sr. Helen James John, The Emergence of the Act of Existing in Recent Thomism, in: Inter. Philos. Quart. 2 (1962) 595 – 620; A. Keller, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik, München 1968; J. B. Lotz, Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik, in: Gregorianum 40 (1959) 401 – 466 (= Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht, Freiburg 1965, 340 – 408); E. Lapointe, Le problème de l'esse chez saint Thomas, in: Arch. de Philos. 26 (1963) 59 – 70.

[52] Cf. A. Keller, l. c. 107 – 124.

[53] Cf. z. B. P. Scheuer, Notes de métaphysique, in: Nouvelle Rev. Théol. 53 (1926) 333; J. Wébert, Essai de métaphysique thomiste, Paris 1927, 84.

[54] Cf. In B. De trin., q. 1, a. 3.

eines *ens* unmittelbar erfaßbar ist, erschließt sich die Existenz Gottes nur am Ende eines Denkprozesses.

Der einschlägige Schlüsseltext, dem jede Interpretation gewachsen sein muß, ist der folgende: „Das, was ich Sein nenne, ist die Aktualität aller Akte, und deshalb *(propter hoc)* ist es die Perfektion aller Perfektionen."[55] Die in dieser Formulierung geleistete Synthese von Platonismus und Aristotelismus kann als Prüfstein einer Thomas-Interpretation fungieren. Insbesondere gilt es, das „deshalb" auslegen zu können. Eine Perfektion kann man, zumindest im Prinzip, erfahren. Auch die Perfektion aller Perfektionen mag an sich erfahrbar sein, und zwar durch fortschreitende Abstraktionsstufen, die eventuell in mystische Kontemplation einmünden. Ebenfalls der Akt, die Verwirklichung, ist der Erfahrung (nämlich der Separation) zugänglich. Aber die Aktualität aller Akte, auf die alles zurückführbar ist, läßt sich nicht unmittelbar antreffen. Gott selber läßt sich nicht in einer Erfahrung ausmachen (auch nicht als der *a priori* Grund von Erfahrung überhaupt, was er gewiß auch ist), und nicht durch eine irgendwie geartete Intuition. Vielmehr wird er erreicht am Ende einer Überlegung, die sowohl ‚Abstraktion' als auch ‚Separation' zur Geltung kommen läßt. Die letzte Einsicht der thomistischen Theologie ist weder eine mystische Erfahrung noch atheistische Verzweiflung, sondern eben Theologie.

*

Vor diesem Hintergrund muß die thomistische Lehre über die Unerkennbarkeit Gottes betrachtet werden. Wenn Thomas sagt, daß das Wesen Gottes sein Sein sei[56], dann ist die durch eine solche Behauptung gestiftete Verwirrung vermutlich beabsichtigt. Ebenso wenn er behauptet, Gott *habe* nicht sein Sein, sondern *sei* sein Sein, oder, mit anderen Worten, Gottes Sein subsistiere in sich und inhäriere nicht einem (von ihm unterscheidbaren) Wesen[57], dann ist das wohl direktes Einführen in das Unfaßbare. Wer seine Anspielungen auf die Doppelstruktur menschlicher Erkenntnis nachvollzieht, erlebt selber im eigenen Denken den Anstoß zur streng theologischen Betrachtungsebene.

Gerade als subsistierendes Sein selbst bleibt Gott an sich für uns unerkennbar. Dessen ungeachtet ist er der Grund der Erkennbarkeit alles Erkennbaren — was nicht heißen soll, daß das Sein selbst nach Thomas mit Erkennbarkeit identisch sein sollte, wie beispielsweise K. Rahner es haben möchte. (Wenn man Erkennbarkeit ontologisch orten will, so liegt

---

[55] *Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum.* De pot., q. 7, a. 2, ad 9.

[56] Cf. z. B. Sum. th., I, q. 3, a. 4; C. Gent., I, c. 22.

[57] De pot., q. 7, a. 2, ad 7; ad 5.

es näher, bei Seiendheit oder Existenz anzusetzen). In allem, was wir erkennen, erkennen wir Gott implizit[58]. Gerade wegen seiner übermäßigen Erkennbarkeit ist Gott an sich für uns in unserem zeitlichen Zustand unerkennbar. Aber nicht deshalb, weil Gott irgendeinem ‚Vorgriff' des Bewußtseins entspricht, bzw. weil Gott analog dem Erkennen des allgemeinen Begriffs im konkreten Falle mitbewußt wird, sondern weil er der Grund der Erkennbarkeit des Einzelnen ist[59]. Daß Gott nach Thomas nicht transzendental, als *veritas prima*, erkannt wird, erläutert der 3. Artikel der 1. Frage im Kommentar zu der Schrift De trinitate zur Genüge. Nicht einmal die Existenz Gottes ist uns direkt bekannt[60]. Die göttliche Unerkennbarkeit ist also etwas Positives. Gott ist nicht ein Seiendes, da er nicht aus Wesen und Existenz zusammengesetzt ist, aber er ist auch nicht einfach kein Seiendes, sondern eigentlich Über-Seiendes[61]. Denn Separation umfaßt die Abstraktionen.

Die von Thomas entdeckte Unterscheidung bezüglich der Materie ist äußerst wichtig für die Legitimation der autonomen Theologie. Weil Gott mehr ist als nur der absolute Geist, schließt er alle materiellen Dimensionen in seinem Sein ein[62]. Die Wichtigkeit dieser Frage in den Augen des Thomas läßt sich daran erkennen, daß er ihr in der Schrift Contra Gentiles nicht weniger als neun Kapitel widmet[63]. Während das menschliche Den-

---

58 *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito.* De ver., q. 22, a. 2, ad 1.

59 *Essentia divina non est quid generale in essendo, cum sit ab omnibus aliis distincta, sed solum in causando; quia id quod est per se, est causa eorum quae per se non sunt. Unde esse per se subsistens est causa omnis esse in alio recepti. Et ita essentia divina est intelligibile quod potest determinare intellectum.* Quodlibet VII, q. 1, a. 1, ad 1.

60 Cf. In B. De trin., q. 1, a. 3, ad 6: *eius cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.*

61 *Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens: sed quia est supra omne existens, inquantum est ipsum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat.* Sum. th., I, q. 12, a. 1, ad 3.

62 *Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere est sua essentia, oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. ... Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere. ... Sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine.* C. Gent., I, c. 65. Cf. ibid., c. 68: *fontale principium totius esse.* Zum Ausdruck *debile esse* vgl. z. B. De ver., q. 3, a. 5, ad 1; W. J. Carlo, The Ontological Status of Matter: Matter as a Mode of Esse, in: Proceedings of the Amer. Cath. Philos. Ass. 26 (1964) 142–154; id., The Ultimate Reducibility of Essence to Existence in Existential Metaphysics, Den Haag 1966, 127–136; W. J. Hoye, Actualitas omnium actuum, 113–116.

63 In c. 63 des I. Teiles werden nicht weniger als sieben Argumente gegen solche Erkenntnis dargebracht, und in den darauffolgenden acht Kapiteln werden die jeweiligen Auseinandersetzungen des Thomas dazu vorgetragen. Cf. auch Sum. th., I, q. 14, a. 6c. Der Aquinate war unzufrieden mit der häufig vertretenen Lösung, nach der man sich auf das unfaßbare göttliche Geheimnis berief, anstatt eine theologische Erklärung auszuarbeiten. Er

ken die Einheit der Totalität durch das Medium der Abstraktion erreicht, vereinigt Gott die Totalität der Wirklichkeit in seinem eigenen Wesen; „er hat in sich das ganze Sein“[64]. Thomas lehrt, im Unterschied zu seinen Zeitgenossen, daß „Gott die Dinge hinsichtlich sowohl ihrer Form als auch ihrer Materie kennt; deshalb kennt er nicht nur Universalien, sondern auch Individuen“[65]. Solche Erkenntnis, die uns Menschen verwehrt ist, da wir Individuen nur insofern erreichen, als sie in Universalien subsumiert sind, nie also in ihrer materiellen Individualität, reicht bis zu den materiellen Dimensionen. Während das menschliche Sein, welches über Geist nicht hinausgeht, die Materialität nur als *materia universalis* erfaßt, wird sie von Gott sowohl als *materia universalis* wie auch als *materia signata* restlos umfaßt. An *materia signata* zeichnet sich also die Beschränkung des menschlichen Bewußtseins deutlich ab. Somit tritt gleichfalls zutage, daß das göttliche Sein mehr sein muß als eine Abstraktion. Vielleicht bringt nichts den Abstand des Thomas vom platonischen Idealismus so plakativ zur Sprache wie seine Prägung der paradoxen Begriffskombination „Idee der Materia“[66].

Weitere Artikulationen der Grundposition

Von dieser Position her ist Thomas in der Lage, unterschiedliche Artikulationen aufzugreifen. Vor dem Hintergrund der thomistischen Unterscheidung von Wesen und Existenz ist besonders weittragend die auf Johannes Damascenus zurückgehende Formulierung: wir wissen nicht, *was* Gott ist, wir wissen nur, *daß* er ist[67]. Diese Redewendung bietet einen guten Ansatz für ein Verständnis der Position des Thomas. Alle Erkenntnis läßt sich mithin in zwei große, umfassende Arten aufteilen: Erkenntnis von dem

---

lehnte z. B. den Ansatz von Mose Maimonides ab: *Ideo alii dixerunt sicut Rabbi Moyses, quod Deus scit perfectissime singularia; et omnes rationes, quae in contrarium inducuntur, solvit per hoc quod dicit, scientiam Dei esse aequivocam scientiae nostrae; unde per conditiones scientiae nostrae non possumus aliquid de scientia Dei arguere: sicut enim esse Dei non comprehenditur a nobis, ita nec sua scientia.* In I Sent., d. 36, q. 1, a. 1, sol.

[64] *Totum esse in se habet.* De pot., q. 1, a. 2c. Cf. Sum. th., I, q. 26, a. 1, ad 1; q. 13, a. 5c; In I Sent., d. 36, q. 2, a. 3, ad 2; A. Forest, La structure métaphysique du concret selon s. Thomas d'Aquin, Paris 1956, 2. Aufl., 213.

[65] *Cum ars divina sit productiva non solum formae, sed materiae, in arte sua non solum existit similitudo formae, sed materiae; et ideo cognoscit res et quantum ad formam et quantum ad materiam; unde non solum universalia sed et singularia cognoscit.* De ver., q. 2, a. 5c. Cf. Sum. th., I, q. 89, a. 4c; q. 14, a. 11; C. Fabro, Participation et causalité, 427.

[66] Cf. De ver., q. 3, a. 5c; q. 19, a. 2c; Sum. th., I, q. 15, a. 3, ad 3.

[67] *Quamvis maneat ignotum quid est, scitur tamen quia est.* In B. De trin., q. 1, a. 2, ad 1. Cf. Joh. Damascenus, De fide orth., I c. 4 (ed. E. M. Buytaert p. 19, 3–5; PG 94, 797B); cf. De ver., q. 2, a. 1, arg 9.

,Was' und Erkenntnis von dem ,Daß'. Es gibt dementsprechend nur zwei mögliche Arten von Fragen: *quid est* und *an est*.

Eine zweite Formulierung, auf die Thomas häufig rekurriert, ist *quid non est*. Was wir nicht wissen, ist, was Gott ist, d. h. das *quid est* Gottes[68]. Mit anderen Worten: Gott ist durch Abstraktion nicht erreichbar; einen Gottesbegriff gibt es nicht. Die *docta ignorantia* erlaubt aber durchaus Erkenntnis über Gottes *quid non est*. Die intellektuelle Wahrnehmung des göttlichen Wesens während dieses Lebens ist somit nicht Erkenntnis dessen, was Gott ist, sondern was er nicht ist[69]. Insofern „wissen wir über Gott nichts", was trotzdem nicht hindert, daß wir wissen, *daß* er jedes Wissen transzendiert[70]. Die Unerkennbarkeit Gottes ist also nicht ein bloßes Nichtwissen, sondern gestattet positives Wissen über Gott, selbst über das Wesen Gottes[71].

Nach der Position des Thomas besitzt unsere positive ,Gotteserkenntnis' (d. h. über das, was Gott nicht ist) echte Intentionalität; Gott selber ist dadurch wirklich gemeint, wenngleich das, was er ist, dabei mitnichten erkannt wird. Die Erkenntnis durch Vermittlung seiner Wirkungen ist also genuin[72]. Außerdem ist die Tatsache, daß wir wissen, was er nicht ist, geradezu der Grund, warum wir Erkenntnis über sein *quid est* überhaupt verneinen[73]. Diese Unterscheidung ermöglicht es Thomas, unsere übrige ,Gotteserkenntnis' von der wissenden Unwissenheit scharf auseinanderzuhalten. Alle positive Erkenntnis, die wir im Hinblick auf Gott erlangen, trifft das, was Gott *nicht ist*[74]. Thomas verneint also nicht jedwede Erkenntnis über Gott; offenkundig enthält auch seine eigene Theologie sehr viel Gotteserkenntnis. Davon bietet ja die Summa theologiae ein augenfälliges Zeugnis. Aber es darf dabei nie vergessen werden, daß wir

---

[68] In Ep. ad Rom., c. 1, lect. 6: *Sciendum est ergo quod aliquid circum Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus.* De ver., q. 2, a. 1, ad 9: *quid est ipsius Dei semper nobis occultum remanet.*

[69] *Intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur, non ut sciatur de Deo quid est, sed solum quid non est. Et quantum ad hoc eius essentiam cognoscimus, eam super omnia collocatam intelligentes, quamvis talis cognitio per aliquas similitudines fiat.* De ver., q. 10, a. 11, ad 4. *Intellectus noster etiam in statu viae divinam essentiam aliquo modo cognoscere potest, non ut sciat de ea quid est, sed solum quid non est.* Ibid., ad 5. Zur Quelle der Redewendung cf. Clemens Alexandrinus, Stromata, V, 11, 71, 3 (= GCS 2, 374, 14–15).

[70] V. Anm. 15.

[71] Cf. In B. De trin., q. 1, a. 2.

[72] *Divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant.* Sum. th., I, q. 13, a. 2c. *Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est; sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum.* Ibid., ad 3. Cf. De pot., q. 7, a. 5.

[73] Cf. H. de Lubac, Über die Wege Gottes, Freiburg 1958, 125–126.

[74] *Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro De mystica Theologia (c. 1), cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo ,quid non sit' cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum.* C. Gent., III, c. 49.

es bei solcher Gotteserkenntnis mit einer Erkenntnis zu tun haben, die das betrifft, was Gott *nicht ist*, so wie Thomas in der Einleitung der Summa theologiae angekündigt hat. Hält man die Sichtweise der thomistischen Unwissenheit als Horizont nicht präsent, dann ist es unmöglich, die Summa zu verstehen.

Fortschritt über die letzte Erkenntnis hinaus

Es ist bereits deutlich geworden, daß die letzte Erkenntnis nicht das Ende des menschlichen Lebens und auch nicht den Abschluß der theologischen Arbeit impliziert. Was die Gotteserkenntnis angeht, bleibt noch die Möglichkeit für Fortschritt, und zwar in den beiden Richtungen, bzw. Wegen, der Erkenntnis[75].

Auf der *via compositionis* soll die letzte Erkenntnis in bezug auf alles andere immer mehr zur Geltung gebracht werden. Durch ihre Wirkungen vermögen wir wahre Erkenntnis über die Ursache zu gewinnen. Aber es gilt auch umgekehrt, daß wir von der Ursache her die Wirkungen besser erfassen können. Der Aufstieg auf der *via resolutionis* kennt nach Thomas ein Ende; es ergibt sich aus der Erkenntnis des *ens*[76]. Daraus eröffnet sich für den Weg zurück zu den Seienden eine neue Perspektive. Das Wesen der Theologie besteht nach Thomas in einer bestimmten Betrachtungsweise *(modus considerandi)*[77]. Mit anderen Worten: Von Gott her *(sub ratione Dei)* werden andere Dinge betrachtet[78].

Selbst in der umgekehrten *via resolutionis*, die bis zu der *docta ignorantia* aufsteigt[79], ist nicht jede Art von Entwicklung ausgeschlossen. Die letzte Erkenntnis bedeutet nicht den Abschluß des bewußten Lebens; vielmehr läßt sich die Unwissenheit noch intensivieren. Unsere Erkenntnis läuft über die Wirkungen Gottes und kommt auf diesem Weg zu der Erkenntnis,

---

[75] Zu den beiden Richtungen (d. h. die Erkenntnis von Vielheit als Einheit und die Erkenntnis der Vielheit durch Einheit) cf. In B. De trin., q. 6, a. 1, co 22.

[76] *Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices ... Terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat.* Ibid., q. 6, a. 1 c (3. Teil).

[77] Cf. ibid., q. 5, a. 1, obj. 6 u. 7 sowie ad 6 u. 7; dazu W. J. Hoye, The Unknowability of the Universe, 49–51.

[78] *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum.* Sum. th., I, q. 1, a. 7 c. Cf. ibid., a. 3, ad 1: *de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum.* Cf. In B. de Trin., q. 5, a. 4, ad 8; q. 6, a. 1, ad 22.

[79] Sie wird *via causalitatis* gewonnen. *Cognitio hominis incipit ab his quae sunt ei connaturalia, scilicet sensibilibus creaturis. ... Potest tamen homo, ex huiusmodi creaturis, Deum tripliciter cognoscere...: uno quidem modo per causalitatem, ... et secundum hoc cognoscitur de Deo an est.* In Ep. ad Rom., c. 1, lect. 6. Zu den unterschiedlichen Weisen, Ursache und Wirkung zu kennen cf. C. Gent., III, c. 49.

daß es Gott gibt. Unsere Unwissenheit über Gott wird durch unsere Erkenntnis von seiner Welt erhöht[80]. Darin läßt sich nach Thomas der Sinn des menschlichen Lebens in der Welt erblicken[81]. Die Bezogenheit Gottes auf die Welt kann durch Welterfahrung und durch den Glauben immer besser gewürdigt werden, obgleich Gott selber dabei immer unerkennbar bleibt[82]. Diese unerschöpfliche Spannung ist die Triebfeder des Verlangens nach der Erfüllung der erkennbaren Wirklichkeit.

Die von Thomas gewonnene Unwissenheit trennt uns nicht von Gott, sondern läuft auf eine Vereinigung mit Gott hinaus. Entsprechend seiner eigenen Sicht legt Thomas die bekannte Aussage des Ps.-Dionysius im ersten Kapitel der Mystischen Theologie aus, daß wir mit Gott gerade als dem Unerkannten vereinigt werden: „das geschieht, wenn wir über ihn erkennen, was er *nicht ist*“[83]. Das ist nach Thomas die Bedingung der Möglichkeit einer eschatologischen Vollendung. Die Vereinigung mit Gott in diesem Leben besteht in einer intellektuellen Einsicht. Ewiges Leben hingegen ist existentielle Vereinigung mit dem subsistierenden Sein selbst, und zwar als *visio*, d. h. als Erfahrung des *quid est* Gottes, das Existenz nicht *hat*[84].

Die Erkenntnis, die der Mensch im jetzigen Leben erlangt, erkennt Gott selber nicht. Vielmehr ist es das Verlangen, das zur eschatologischen Vollendung übergeht. Diese Vollendung besteht in der Teilnahme des Bewußtseins am *quid est* Gottes.

Eine Gotteserfahrung ist im übrigen nur als ganzheitliche Erfahrung möglich. Die in der Dualität von Separation und Abstraktion zutagetretende Spannung wird in der *visio* durch das göttliche Sein aufgehoben. Überdies ist eine ganzheitliche Erfahrung nur mit Gott möglich, weil nur

---

[80] *Et ideo non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est. Et tamen unus cognoscentium quia est alio perfectius cognoscit, quia causa tanto ex effectu perfectius cognoscitur, quanto per effectum magis apprehenditur habitudo causae ad effectum.* In B. de Trin., q. 1, a. 2c. Der Text fährt fort: *Quae quidem habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae attenditur secundum tria, scilicet secundum progressionem effectus a causa et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine suae causae et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione. Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum. Primo, secundum quod perfectius cognoscitur eius efficacia in producendo res. Secundo, prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, qui cum eius similitudinem aliquam gerant, magis eminentiam eius commendant. Tertio in hoc quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab omnibus his, quae in effectibus apparent.*

[81] Cf. auch ibid., q. 2, a. 1, ad 7: *humana mens semper debet moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum.*

[82] *Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum.* C. Gent., I, c. 30, n. 4.

[83] Ibid., III, c. 49.

[84] *Non potest ipsum Deum cognoscere in hoc statu per formam quae est essentia sua, sed sic cognoscetur in patria a beatis.* In B. De trin., q. 1, a. 2c.

bei ihm Wesen und Existenz eins sind[85]. Die jetzige Existenzweise hat vom Wesen her mit Seienden, welche Sein *haben*, zu tun, und nicht mit dem Sein, das sein Sein *ist*. Leben in der Welt, im Unterschied zum Leben in Gott, bedeutet die unvermeidliche Unterscheidung vom Wesen und Dasein in jeder Erfahrung, in jedem Vollzug von bewußtem Leben. Mit anderen Worten, gleichzeitige Wahrnehmung und Reflexion decken sich in der Zeit nie vollständig; Bewußtsein wird nie durch Selbstbewußtsein schlechthin eingeholt. Das Konkrete wird nie in seinem eigenen Seinsmodus erfahren, denn dies würde die Aufhebung des Erfahrenden bewirken. Man kann es abschließend so ausdrücken: wir sind deshalb unfähig, Gott zu erkennen, weil wir unser Sein nicht *sind*, sondern es nur *haben*[86]. Diese letzte, ontologische Zweiheit, die den Zweiheiten Geist/Körper und Seele/Materie zugrundeliegt, bestimmt am fundamentalsten die Grenze unserer Erkenntnis.

Man sollte also nicht aus der Lehre von der letzten Erkenntnis des Menschen in diesem Leben folgern, daß für Thomas die Theologie den Gipfel des Lebens repräsentiert. Sie stellt nicht eine Vorstufe der *visio beata* dar, wie z. B. Albertus Magnus lehrt[87]. Die Übereinstimmung von Theologie und Glauben vollzieht sich nicht ausschließlich als Erkenntnisakt. Der Berührungspunkt vom Diesseits zum Jenseits liegt für ihn nicht in der Intellektualität, sondern in der Liebe. Die eschatologische Gotteserfahrung wird durch die Liebe (das *desiderium naturale*) begründet. Die Gottesliebe ist es, die die Geschichte in die Ewigkeit überführt. Die Bestimmtheit der verlangenden Liebe definiert die innere Bestimmtheit der *visio*[88]. Im Gegensatz zu unserer Erkenntnis, die im Diesseits unfähig bleibt, Gott unmittelbar zu erkennen, ist die Liebe in der Lage, Gott unmittelbar zu erreichen. „Die Seele wird früher durch die Vernunft zu Gott hin geführt als durch den Affekt; dennoch dringt die Liebesneigung tiefer in ihn als die Vernunft *(perfectius pervenit in ipsum)*."[89] Aber wie sollte man lieben, was man nicht kennt? Die Erkenntnis dessen, was Gott *nicht ist*, genügt, lehrt Thomas, um die Liebe zu Gott zu entzünden[90]. Die Entdeckung der absoluten Unerkennbarkeit befreit das Staunen, das uns

---

[85] *Est autem hoc singulare divinae essentiae, ut ei possit intellectus uniri absque omni similitudine, quia et ipsa divina essentia est ejus esse, quod nulli alii formae competit ... Sic igitur per ipsam Dei visionem mens beata fit in intelligendo unum cum Deo.* Compendium, II, c. 9.

[86] Cf. Sum. th., I, q. 12, a. 4 c.

[87] Cf. W. J. Hoye, Heil und Auferstehung nach Albert dem Großen, in: Miscellanea Mediaevalia, Bd. 14, 73.

[88] Cf. Sum. th., I, q. 12, a. 6 c.

[89] De ver., q. 22, a. 11, ad 10.

[90] *Nos possumus deum diligere immediate, nullo alio praedilecto ...; non autem possumus in statu viae deum immediate cognoscere, nullo alio praecognito. Cuius ratio est, quia, cum affectus ad intellectum sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, incipit operatio affectus. Intellectus autem ex effectibus in causas procedens, tandem pervenit in ipsius dei cognitionem aliqualem, cognoscendo de eo quid non est; et*

für Seligkeit öffnet. Thomas ist zwar kein empirischer Fundamentalist, der die höchste Erkenntnis unmittelbar in der Erfahrung gegeben wissen will. Aber er ist trotz der maßgeblichen Rolle des Verstandes in seiner Theologie auch kein Rationalist. In der Theologie kommt der Verstand zwar am weitesten, aber im Leben wird Erkenntnis durch die Liebe übertroffen – was allerdings der Verstand seinerseits einzusehen vermag.

---

sic affectus fertur in id quod ei per intellectum offertur, sine hoc quod necesse habeat redire per omnia media per quae intellectus transivit. Ibid., q. 10, a. 11, ad 6.

THOMAS VON AQUIN UND DIE SPRACHE DER ENGEL*

von Barbara Faes de Mottoni (Rom)

für Carlotta

In einem Abschnitt des Kommentars zum I. Korintherbrief, den Reginald von Piperno nachgeschrieben und den Thomas selbst teilweise durchgesehen hat[1], beschreibt der Aquinate kurz einige Aspekte der Engelsprache. Dies geschieht anläßlich der Auslegung (13, 1) des Verses *Si linguis hominum loquar et Angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinniens.* Die Stelle ist nicht nur in bezug auf den Inhalt interessant – mit ganz anderer Ausführlichkeit wurde das Thema beispielsweise schon in der Quaestio De communicatione scientiae angelicae behandelt –, sondern auch in Hinsicht auf den Ort, an dem sie sich befindet. Die Gelegenheit bietet der paulinische Hinweis auf die „Sprachen der Engel“[2]. Der Kontext dieses Verses ist freilich nicht eigentlich angelologisch. Tatsächlich stehen zwei andere Themen im Mittelpunkt. Eines – und zwar unmittelbarer – ist der lebenspendende Wert der Liebe, ohne die die verschiedenen Charismen (unter ihnen die Gabe der Sprache und der Prophetie) nichts sind. Ferner heißt es von der Liebe, daß sie niemals aufhört (13, 8), und daß sie über den anderen theologischen Tugenden (13, 13) steht. Das zweite Thema – etwas entfernter – beherrscht das ganze 14. Kapitel. Es geht um die Gabe der Sprache, die unnütz und fruchtlos ist, fehlte ihr die Liebe. Sie ist der Gabe der Prophetie untergeord-

---

* Diese Untersuchung wurde im Sommer 1986 während meines Aufenthaltes als Humboldt – Stipendiatin beim Grabmann Institut in München vollendet. Für die wertvolle Hilfe und das großzügige Entgegenkommen, mit welchen der Direktor des Grabmann-Instituts, Herr. Prof. Dr. U. Horst, O. P., sie begleitete, möchte ich ihm an dieser Stelle sehr herzlich danken.

[1] Struktur und Datierung dieses Werkes sind umstritten. In Erwartung der kritischen Edition s. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, in: BGPTM 22 1/2 (1949) 266–272 und P. Glorieux, Essai sur les Commentaires scripturaires de Saint Thomas et leur chronologie, in: RTAM 17 (1950) 237–266.

[2] Sagt Thomas: *Promisi me demonstraturum excellentiorem viam: et hoc primo patet in dono linguarum: quia si linguis hominum, scilicet omnium. loquar, idest, si habuero donum gratiae, per quod loqui possim linguis omnium hominum; et ad maiorem abundantim, subdit, et Angelorum; charitatem autem non habeam factus sum velut aes sonans, aut cymbalum tinniens* (Super Epistolas S. Pauli Lectura, Taurini-Romae 1953, n. 760, 379).

net[3] und bedarf eines anderen Charismas, des Charismas der Deutung (14, 13), damit sie der Kirche zur Erbauung diene.

Unser Interesse ist wie folgt begründet: Anders als in den übrigen Werken des Aquinaten, in denen das Thema der Engelsprache[4] nur ein Kapitel innerhalb des größeren Problems der Wissensmitteilung der Engel darstellt[5], wird dies im Innern des umfangreicheren Arguments der Glossolalie angegangen.

Wenn man nach Thomas unter Sprache die hervorgebrachte Sprache versteht, die sich mittels des körperlichen Organs der Zunge äußert, so sprechen die Engel nicht, da sie von Natur aus keine körperlichen Glieder haben. Infolgedessen hat die Bezeichnung „Engel" in dem zitierten Vers des Paulus eine metaphorische Bedeutung: Unter ihr muß man Menschen verstehen, die die Funktion von Engeln erfüllen, indem sie anderen Menschen die göttlichen Geheimnisse verkünden[6]. Der Terminus „Engel" kann aber auch im eigentlichen Sinn verwendet werden. Gerade die unkörperlichen Engel selbst sind es, die reden[7]. Aber wie? Was ist eigentlich die Engelsprache? Welche charakteristischen Eigenschaften besitzt sie?

Zu diesem Zweck beschreibt Thomas zwei Arten von Sprache. Die erste ist ein *loqui per illuminationem*. Sie macht die Geheimnisse der göttlichen Vorsehung bekannt, die auf umfassendere Weise von den höheren Engeln kraft ihrer größeren Nähe zu Gott gewußt werden. Die höheren Engel übermitteln sie den niederen Engeln um diese zu unterweisen und zu erleuchten[8]. Die zweite Art ist ein *loqui per quendam significationis modum*.

---

[3] Wer die Sprachen spricht, spricht allein zu Gott, wer prophezeit, tut es im Blick auf die Menschen: der erste erbaut sich selbst, der zweite die Kirche (ibid. 14, 2–4). Dieses Thema wurde von M. de Gandillac behandelt: M. de Gandillac, Langage et connaissance religieuse dans le Christianisme du Moyen — Age latin, in: Sprache und Erkenntnis im Mittelalter, Berlin—New York 1981, 207–208 (= Miscellanea Mediaevalia 13/1) Vgl. auch Summa Theol. II II[ae], q. 176, a. 1 und 2.

[4] Dieses Argument wurde kurz im Artikel „Anges" des DThC I, 1242–43 behandelt. J. Michl hat unter dem Stichwort „Engel IV (christlich)" des RLAC V, 123 darauf hingewiesen. In Bezug auf Thomas geht über das im DThC gesagte hinaus: F. Manthey, Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie, Paderborn 1937, 237–242, J. Collins, The Thomistic Philosophy of the Angels, Washington 1947, 294–302. Die ausführliche Studie von V. Warnach, Erkennen und Sprechen bei Thomas von Aquin, in: Divus Thomas 15 (1937) 189–218, 263–290; 16 (1938) 161–196; 393–419 berücksichtigt das Argument nicht.

[5] Siehe unten, S. 3.

[6] *Nam cum lingua sit membrum corporeum, et ad eius usum pertineat donum linguarum, quod interdum lingua dicitur ... , neutrum videtur Angelis competere, qui membra non habent. Potest ergo dici, quod per Angelos intelliguntur homines Angelorum officium habentes qui scilicet aliis hominibus divina annuntiant* ... (n. 762, 379–380).

[7] *Potest etiam intelligi de ipsis incorporeis Angelis, prout in Psalm. 103, 4 dicitur: Qui facit angelos suos spiritus* (ibid.).

[8] *Aliquid autem est in cognitione mentis angelicae, de quo superiores loquuntur inferioribus, sed non e converso: et huiusmodi sunt divinae providentiae mysteria, quorum plura cognoscunt in ipso Deo*

Sie bewirkt, daß die *occulta cordium*, die vom freien Willen des Engels abhängen, erkannt werden. Sie sind nur Gott bekannt und dem, der sie hat. Sie können von einem höheren Engel einem niederen kundgetan werden und umgekehrt[9].

Diese zweite Art von Sprache weist enge Analogien zur menschlichen Sprache auf, da ihre grundlegende Struktur gleich ist. Wie es der menschlichen Sprache eigen ist, mittels eines Kommunikationsinstruments (z. B. der Zunge) und eines Systems sensitiver Zeichen kundzutun, was im Geist eines Menschen gegenüber einem anderen verborgen ist, so auch der Engelsprache. Sie manifestiert einem Engel durch ein Kommunikationsinstrument und ein Zeichensystem, was im Herzen eines anderen verborgen liegt. Das Analogon zur Zunge ist die geistige Kraft, mit deren Hilfe ein Engel einem anderen seine Gedanken kundtut[10]. Das Analogon zum System körperlicher Zeichen ist ein *aliquid* eines jeden Engels, das, insofern es natürlicherweise von einem anderen erkannt wird, als ein Zeichen dessen angenommen werden kann, was unbekannt war, und daher als Mittel dient, um es zu offenbaren[11].

Der Unterschied zwischen der Engelsprache als Illumination und der *per modum significationis* ist umrissen. Die Ähnlichkeit zwischen der letztgenannten Weise und der menschlichen Sprache ist klar festgelegt, auch wenn sie – in Anbetracht der Eigenart der *reportatio* – nicht in all ihren Artikulationen expliziert ist. Beide Sprache sind Manifestationen, Enthüllungen von etwas, das im Innern verborgen ist – *occulta cordium* ist die von Thomas gebrauchte Bezeichnung – sei es auf der Ebene der Menschen oder der der Engel – und das durch Zeichen erkennbar wird, die in einem Fall sensibel, im anderen intelligibel sind.

Aber was sind die *occulta cordium*? Und was ist das *aliquid* des Engels, das, wenn es von einem anderen erkannt wird, die Funktion des Zeichens in der Sprache der Engel erfüllt? Und warum auf natürliche Weise?

---

superiores, qui clarius eum vident, quam inferiores: unde superiores de huiusmodi inferiores instruunt vel illuminant, quod locutio potest dici (n. 763, 380).

[9] *Aliquid vero est in cognitione mentis angelicae, de quo superiores loquuntur inferioribus, et e converso; et huiusmodi sunt occulta cordium, quae ex libero arbitrio dependent, quae soli Deo patent, et his quorum sunt ... Fit autem huiusmodi manifestatio dum inferior Angelus superiori loquitur, non per illuminationem, sed per quemdam significationis modum* (n. 763, 380).

[10] *Et quamvis non habeant [sc. angeli] linguam corpoream, per similitudinem tamen lingua in eis dici potest vis qua manifestant aliis quod habent in mente ...* (n. 762, 379). *Potestas autem manifestandi conceptum suum hoc modo, metaphorice lingua nominatur* (n. 763, 380).

[11] *Est enim in quolibet Angelo aliquid quod naturaliter ab altero Angelo cognoscitur. Dum ergo id quod est naturaliter notum, proponitur ut signum eius quod est ignotum, manifestatur occultum; et talis manifestatio dicitur locutio, ad similitudinem hominum, qui occulta cordium manifestant aliis per voces sensibiles aut per quodcumque aliud corporale exterius apparens. Unde et ea quae sunt in angelis naturaliter nota, in quantum assumuntur ad manifestationem occultorum, dicuntur signa vel nutus* (n. 763, 380).

Einige Artikel des II. Sentenzenbuchs[12], der Quaestio de communicatione scientiae angelicae[13] und der Summa theologica erlauben es, stufenweise die Lehre des Aquinaten genauer zu bestimmen. Diese wird in allen oben zitierten Werken an zwei Hauptthemen entwickelt: an der Beziehung zwischen Erleuchtung und Engelsprache und an der Definition und Struktur dieser Sprache. Ich werde das erste Thema kurz behandeln, das zweite hingegen gründlich untersuchen.

Erleuchtung und Engelsprache

Thomas untersucht die Beziehung zwischen Erleuchtung und Sprache der Engel[14], da dies die beiden Wege der Mitteilung des Wissens der Engel sind[15]. Er unterscheidet die Illumination von der Sprache aufgrund ihres jeweiligen Objekts und ihrer Handlungsweise im Engel. Zunächst: Der Zweck beider ist, erkennbar zu machen. Die Erleuchtung läßt Wirklichkeit erkennen, die — in Gestalt der himmlischen Welt — der höhere Engel, wie schon angedeutet wurde, durch seine größere Nähe zu Gott, im Lichte Gottes erfaßt, die aber der untere Engel — wegen seiner Ferne — nicht direkt sehen kann. Deshalb bedarf er der Vermittlung des Lichtes seitens des oberen Engels, das eingegrenzter ist als das göttliche und daher seiner Erkenntnisfähigkeit angepaßter ist. Die Sprache hat es hingegen mit den Bewegungen des Willens zu tun, die ein Engel nicht im anderen sieht. Erleuchtung und Sprache haben gemeinsam, daß ihre Objekte einem Engel bekannt sein können, während sie einem anderen verborgen sind. Verschieden sind jedoch die Gründe dieser Unerkennbarkeit: Im ersten Fall ist sie der strukturellen Schwäche des Engels zuzuschreiben, die, wie wir gesehen haben, der Stellung desselben in der hierarchischen Skala des Universums entspricht. Im zweiten Fall ist sie dem Objekt selbst zuzurechnen — und zwar durch den Umstand, daß es dem Subjekt, das es erkennen soll, nicht gegenwärtig ist: z. B., „wenn wir die Taten aus vergangenen Zeiten oder an entfernten Orten nicht erkennen, von denen keine Kunde zu uns gelangt", erklärt Thomas hingegen in der Quaestio

[12] S. Thomae Aquinatis Scriptum super libros Sententiarum, hg. P. Mandonnet, Bd. II, Paris 1929, d. 11, q. 2, a. 3: Utrum angeli cognoscant aliqua per mutuam locutionem, 286—288.

[13] Quaestio 9 De communicatione scientiae angelicae, a. 1, 277, in: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia ... t. XXII, Quaestiones disputatae de veritate II, qq. 8—20, Romae 1972.

[14] In Bezug auf dieses Thema s. In II Sent., d. 11, q. 2, a. 3, 287; De veritate, q. 9, a. 5, Summa Th. I I^{ae}, q. 107 a. 2.

[15] *Quaestio est de communicatione scientiae angelicae per illuminationes et locutiones* (q. 9, a. 1, 277).

de communicatione scientiae angelicae[16] mit bezug auf den menschlichen Intellekt.

Aus dieser Differenz folgt, daß die Wirkungen der Erleuchtung und der Sprache untereinander tief verschieden sind. Die Illumination tröstet, stärkt den Intellekt eines unteren Engels, indem sie ihn zur Erkenntnis führt. Das Wort dagegen prägt sich nicht dem Empfänger ein, an den es gerichtet ist. Es legt einfach – auf neutrale Weise – vor, zeigt das, was sonst unerkannt ist, gerade weil es erkannt werden könnte. Die Erleuchtung hat als Verwirklichungsraum eine hierarchische Verbindung, die nur in einer Richtung von oben nach unten verläuft, sie hängt nicht vom Willen ab. Die Sprache hingegen, die eher eine psychologische Beziehung in mehreren Richtungen ist, geht vor allem von innen nach außen, sie ist streng an den Willen gebunden.

Die Sprache der Engel: Definition, Struktur, Eigentümlichkeiten
Der Kommentar zum II. Sentenzenbuch

In dieser Schrift wird die Sprache der Engel in strenger Analogie zu der der Menschen betrachtet, so daß Thomas, ehe er erstere erläutert, über das Wesen der letzteren handelt. Diese Überlegung ist in ihren Hauptlinien der Tradition Augustins verpflichtet, so wie sie sich in De Trinitate findet. Er unterscheidet zunächst im Menschen eine äußere und eine innere Wirklichkeit, wobei die äußere durch die Sinne wahrnehmbar wird. Die zweite, die innere, die nicht mit deren Hilfe sichtbar wird, ist durch die Gedanken und Erkenntnisse charakterisiert, die er in diesem Werk *interiores conceptus mentis* nennt[17].

Weil es die Sprache in erster Instanz immer direkt mit diesem Denkinhalt zu tun hat, sobald sie Begriffe ausdrückt, und nur in zweiter Instanz gegebenenfalls mit einer äußeren Realität, die ohnehin begrifflich ausgedrückt werden muß[18], fängt Thomas mit dieser begrifflichen Wirklichkeit an. Er sagt:

„Die innerlich vorgestellten Erkenntnisformen *(species conceptae interius)* haben also nur die Bewandtnis des Erkennbaren *(habent rationem intelligibilis tantum)*, sofern sie in der einfachen Vorstellung des Intellekts bleiben *(secun-*

---

[16] ed. cit. 291: 54–56.

[17] ed. cit. 287: 21–24.

[18] Vgl. z. B.: *Sed nunc sermo est de vocibus significativis ex institutione humana; et ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significent immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet* (In Aristotelis libros Peri hermeneias Expositio, hg. R. M. Spiazzi, Augustae Taurinorum 1964² liber I, lectio 2, n. 15); s. auch liber I lectio 10, n. 121.

dum quod manent in simplici conceptione intellectus). Sofern sie jedoch vom Erkennenden zur Kundgabe an einen anderen hingeordnet werden, haben sie die Bewandtnis des Wortes, das Wort des Herzens genannt wird. Insofern sie aber dem äußerlichen sichtbaren Zeichen angepaßt und in gewisser Weise auf sie hingeordnet werden, werden sie Wink genannt, wenn sie auf den Gesichtssinn bezogene Zeichen sind. Beziehen sie sich jedoch auf das Gehör, heißt sie auf eigentliche Weise lauthafte Rede. Diese beiden Sinne sind nämlich lenkbar. Auf ähnliche Art kann in den Engeln die innere geistige Vorstellung, die der freien Entscheidung unterliegt, von einem anderen nicht gesehen werden. Wenn er also das Erkenntnisbild darauf hinordnet, daß es einem anderen kundgetan werden soll, heißt es Wort des Herzens. Wenn es aber sich auf etwas von dem bezieht, was ein Engel im anderen natürlicherweise sehen kann, so wird jenes natürlicherweise Erkennbare ein ausdrückliches Zeichen des inneren Gedankens. Ein solcher Ausdruck wird Rede genannt, nicht zwar eine lauthafte, sondern eine, die durch intellektuelle Zeichen ausgedrückt wird."[19]

Nicht alles ist auf den ersten Blick in diesem gedrängten Text klar. Zunächst: die Analogie zwischen der Sprache der Menschen und der der Engel beginnt erst in der zweiten Phase: im Prozeß der Konstituierung der Engelsprache fehlt das Moment, in dem die *species in simplici conceptione intellectus* ist, d. h. sie ist nur intelligibel. In der zweiten Phase — bei der Sprache der Engel und der Menschen — wird dann die *species* vor allem in ihrem Moment der Ausdrückbarkeit genommen, aber um dies zu sein, muß sie im Vollzug sein, d. h. *in actu, intellecta, concepta* werden: und das wird nicht ausdrücklich geklärt, sondern nur in der Definition *species concepta* subsumiert. Und ferner: Was ist das: „natürlicherweise Erkennbare", das das ausdrückliche Zeichen eines inneren Begriffs ist, den ein Engel in einem anderen sehen kann?

Eine Hilfe zur größeren Präzisierung dieses Textes kann die Erklärung des Ursprungs einiger Begriffe bieten.

Es scheint, daß Thomas in bezug auf die *species* zwei Traditionen zusammenlaufen läßt: die aristotelische und — in vorherrschendem Maß — die augustinische. Das heißt: die *species*, die nach der aristotelischen Erkenntnislehre der tätige Intellekt vom Phantasma abstrahiert, und jene, die — nach Augustinus — aus dem Gedächtnis entsteht und sich *in acie cogitantis* konstituiert, die vierte ist nach der körperlichen, nach jener *in sensu cernentis* und jener des Gedächtnisses selbst[20].

Die vierte *species* ist, wie Chênevert gezeigt hat[21], nach Augustinus dem Wort sehr nahe, das er als *formata quippe cogitatio ab ea re quam scimus*

[19] In II Sent., 287: 24—40.

[20] De Trin. XI, 9, 16.

[21] J. Chênevert, Le verbum dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Thomas, in: Sciences ecclésiastiques 13 (1961) 371—372.

definiert. Er tut das in einem Abschnitt, den vollständig wiederzugeben angebracht ist, weil sich Thomas direkt auf ihn zu beziehen scheint, wenn er die Bildung der menschlichen Sprache in dem oben aus den Sentenzen angeführten Text beschreibt:

„Wenn wir die Wahrheit sprechen, das heißt: wenn wir sprechen, was wir wissen, dann muß aus dem Wissen, welches unser Gedächtnis enthält, ein Wort geboren werden; es ist durchaus von der Art, von der das Wissen ist, von dem es geboren wird. Der von dem gewußten Gegenstand geformte Gedanke ist nämlich das Wort, das wir im Herzen sprechen. Es ist nicht griechisch, nicht lateinisch, noch einer anderen Sprache zugehörig. Wenn es aber denen, mit denen wir sprechen, zur Kenntnis gebracht werden soll, dann nimmt es ein Zeichen an, um durch es bezeichnet zu werden. Meist wird ein Klanglaut, manchmal auch ein Wink, der erste für die Ohren, der zweite für die Augen, verwendet, damit das Wort, das wir im Herzen tragen, durch körperliche Zeichen, auch den Leibessinnen bekannt werde.“[22]

Was den thomistischen Begriff des Wortes anbelangt, so ist er, wie schon die Bezeichnung *verbum cordis* nahelegt, von Augustinus hergeleitet[23]. Seine Kennzeichen sind: die Verbindung mit der Liebe[24], die Eigenart, daß er von dem Prinzip ausgeht, von dem er den Ursprung nimmt, und vor allem die Rolle, die er bei der Kundgabe spielt[25].

Die Quaestio de communicatione scientiae angelicae

Mit ganz anderer Weite und einer Fülle von Implikationen wird das Thema im vierten Artikel der Quaestio entfaltet. Thomas definiert nicht

---

22 De Trin. XV, 10, 19 (Nach Aurelius Augustinus, Über den dreieinigen Gott, ausgewählt und übertragen von M. Schmaus, München² 1951, 257).

23 Für den Begriff des *verbum cordis* bietet H. Arens (Verbum cordis zur Sprachphilosophie des Mittelalters, in: Historiographia Linguistica 7, 1/2 (1980) 13–22) einen Exkurs von Augustinus über Basilius zu Damascenus, Anselm, Albert, Bonaventura und Thomas. Für Augustinus s. C. P. Mayer, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, in: Cassiciacum 24 (1969–74) 237–249; für Thomas, s. G. Rabeau, Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon Saint Thomas d'Aquin, Paris 1938, im bes. 62–77 (= Bibliothèque Thomiste 22); J. Chênevert, Le verbum ..., im bes. 372–374, und siehe vor allem den ausführlichen Beitrag von B. Garceau, Iudicium. Vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin, Montréal–Paris, 1968, im bes. 134–138.

24 Vgl. nochmals den Einfluß von De Trin. z. B. IX, 10, 15: *Verbum est igitur, quod nunc discernere ac insinuare volumus, cum amore notitia. Cum itaque se mens novit et amat, iungitur ei verbum eius. Et quoniam amat notitiam et novit amorem, et verbum in amore est, et amor in verbo, et utrumque in amante atque dicente.*

25 ... *ratio verbi, ut dictum est, completur in quadam emanatione et exitu ab intellectu* (In I. Sent., d. 27, q. 2, a. 1 ad 3); *sed verbum dicit quamdam emanationem intellectus, et exitum in manifestationem sui* (In I Sent., d. 27, q. 2, a. 2, ad 1).

nur die Eigenschaften und Weisen der Engelsprache, er sieht sich auch verpflichtet, eine Reihe von Einwänden zu beantworten. Einige von ihnen konzentrieren sich auf wesentliche Elemente der Sprache — z. B. die Zeichen oder die Bedingungen für die Weitergabe des Wortes, die die Existenzvoraussetzungen der Engelsprache selbst zu leugnen scheinen.

Zunächst: Die Notwendigkeit, eine gewisse Form des Diskurses unter den Engel zu fordern, entsteht aus der Unmöglichkeit seitens der Engel, auf direkte Weise durch die *species* die *secreta cordium* oder die *occulta cordium* oder die *cogitationes cordium* (die synonymen Termini sind biblisch — patristischer Herkunft[26]), d. h. die Gedanken, die Erkenntnisse, die Begriffe des anderen zu erkennen.

Was im II. Sentenzenbuch nur angedeutet worden war[27], wird hier im Artikel 4 aufgenommen und zu seiner Klärung auf Artikel 13 der Quaestio De cognitione angelorum — genau unter dem Titel *Utrum angeli scire possunt occulta cordium* — verwiesen. *Per se* und in direkter Weise — sagt Thomas im Artikel 13 — können sie die Engel nicht erkennen. Damit der Verstand etwas im Vollzug betrachtet und erfaßt, d. h. eine Erkenntnis haben kann, ist eine Willensbewegung notwendig, die ihn antreibt, sich auf die *species* zu richten, die er hat. Solch ein Willen kann einem Engel auf natürliche Weise nicht bekannt werden, insofern er natürlicherweise mittels ihm konnaturaler Formen, die Ähnlichkeiten der in der Natur existierenden Dinge sind, erkennt. Ein derartiger Wille hängt jedoch nicht von einer natürlichen, sondern nur von einer göttlichen Ursache ab. Wille und Gedanken können folglich nicht unmittelbar in den Ähnlichkeiten

[26] In diesem Artikel treten die Termini auf: *secretum cordis, cogitatio cordis, verbum interius, locutio interior, conceptus*. Für *locutio interior* verweist Thomas selbst auf Anselm und Augustinus: *locutio autem interior non est nisi cogitatio ut patet per Anselmum et Augustinum* (ibid., 287: 70—73). Und weiterhin: ... *propter hoc Damascenus et Anselmus diffinientes verbum utuntur cogitatione loco considerationis* (q. 4 De verbo, a. 1, 120). Für Augustinus, s. z. B. De Trin. XV, 10, 18: ... *cogitationes locutiones sunt cordis*, und für Anselm: *Nihil autem aliud est summo spiritui huiusmodi dicere quam quasi cogitando intueri, sicut nostrae mentis locutio non aliud est quam cogitantis inspectio* (Monologion 63, hg. F. S. Schmitt, Bd. 1, 73). Thomas erwähnt auch Basilius (In II Sent., d. 11, q. 2, a. 3, 1 praeterea, 286), Origenes (De cogn. ang., a. 13, 7 praeterea, 261) und, aus der hl. Schrift wenigstens: Ier. XVII, 9—10; Ps. VII, 10, XXXII, 11. Die Kirchenväter halten im allgemeinen, daß die Erkenntnis des Zukünftigen und die des menschlichen Herzens ausschließlich Gott vorbehalten ist. Die Behandlung dieser beiden Themen ist ein Topos der mittelalterlichen theologischen Literatur. Vgl. Thomas (De cogn. ang., a. 12, aber auch die Quaestio 16 De daemonibus a. 8: *Utrum demones cognoscant cogitationes cordium nostrorum* (in: Sancti Thomae de Aquino Opera omnia ... t. XXIII, Quaestiones disputatae de malo, Roma—Paris 1982), Aegidius Romanus (De cognitione angelorum, Venetiis 1503 qq. 10—11). Für die mittelalterlichen Vorläufer s. den Artikel „Anges" des DThC, 1200—1201. Augustinus vertritt hierin eine doppelte Ansicht: In De Genesi ad litteram (XII, 22, 48) hält er, daß die Engel die *cogitationes cordium* erkennen können, im Sermo 243, 5 (PL 38, 1145) meint er hingegen, daß eine solche Erkenntnis Gott allein reserviert ist.

[27] *Locutio est de motibus liberi arbitrii, quos in uno alius non videt* (287).

natürlicher Dinge erkannt werden, sondern direkt allein in der Wesenheit Gottes, die auf den Willen wirkt. Die Engel können also die *cogitationes cordium* direkt nur im Wort erkennen, das sich ihnen kundtut. Sonst — und in diesem Fall indirekt — nur dann, wenn sie ein Engel einem anderen offenbart.

Die Sprache der Engel besteht also im eigentlichen Sinn darin, daß ein Engel einem anderen das kundtut, was in ihm ist, seinen Begriff: ... *oportet quod unus [angelus] alteri manifestet suum conceptum: et hoc est locutio angelorum. In nobis enim locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi quod mente concipimus*[28].

Wie aus diesem Abschnitt der Quaestio hervorgeht, ist die Analogie zwischen der menschlichen Sprache und der der Engel — im Unterschied zum II. Sentenzenbuch — kaum angedeutet. Die Lehre von der Engelsprache wird mit anderen Termini definiert und mit neuen Mitteln formuliert. Zunächst in Richtung auf eine Vertiefung dieser Sprache in ihrer vorexpressiven Phase, indem jetzt Interpretationsmuster betonterer aristotelischer Herkunft verwendet werden. Die *species concepta* — hier *forma intelligibilis* genannt, während sie vorher *in simplici conceptione intellectus* gefaßt wurde oder in ihrer Beziehung als Fähigkeit zur Kundgabe an einen anderen — wird nunmehr auch in ihrem Sein als Objekt der aktiven Reflexion seitens des Intellekts bestimmt.

Früher nur implizit Gesagtes wird jetzt expliziert. Und dies im Lichte einer engen Übereinstimmung erklärter boethianischer Herkunft zwischen der physischen Realität und der begrifflichen Ordnung im Blick auf das Problem der Formen:

„Wie aber die Engel ihre Gedanken anderen kundtun, muß man der Ähnlichkeit der Naturdinge entnehmen, weil die Naturformen gleichsam Nachbilder der immateriellen sind, wie Boethius sagt. Wir finden aber, daß eine Form auf dreifache Weise in der Materie ist: einmal unvollkommen — und zwar in der Mitte zwischen Potenz und Akt, so die im Werden begriffenen Formen. Zweitens im vollkommenen Vollzug — und zwar mit jener Vollkommenheit, durch die das, was die Form hat, in sich selbst vollkommen ist. Drittens im vollkommenen Vollzug, sofern das, was die Form hat, auch einem anderen die Vollkommenheit mitteilen kann [...]. Entsprechend ist auch die intelligible Form auf dreifache Weise im Verstand: erstens gleichsam auf eine mittlere Weise zwischen Potenz und Akt, wenn sie nämlich habituell ist. Zweitens im vollkommenen Vollzug in bezug auf den Erkennenden selbst — und zwar wenn der Erkennende gemäß der Form, die er in sich hat, im Vollzug denkt. Drittens in Hinordnung auf ein anderes.“[29]

[28] a. 4, 288: 140—143.
[29] ibid., 288—289: 144—163.

Dieser fortschreitende Übergang von einem Zustand relativer Unvollkommenheit zu einem Zustand immer größerer Aktualisierung und Vollkommenheit ist, so führt Thomas fort, ein Übergang gleichsam von der Potenz zum Akt mit Hilfe des Willens. Im Blick auf den Engel heißt es beim Aquinaten weiter:

„Denn eben der Wille des Engels bewirkt, daß er sich aktuell den Formen, die er habituell besitzt, zuwendet. Und ebenso bewirkt der Wille, daß der Verstand des Engels in der Aktualität der Form, die in ihm ist, noch vollkommener wird, nämlich so, daß er nicht nur für sich, sondern auch im Verhältnis zu einem anderen durch eine solche Form vollkommener wird. Und wenn es so ist, empfängt ein anderer Engel dessen Erkenntnis. Und dementsprechend heißt es, daß ein Engel zum anderen spricht."[30]

Obschon der Gebrauch von Begriffen wie *potentia, habitus* und *actus* — im Vergleich zum Sentenzenkommentar — eine bewußtere Verwendung von aristotelisch-peripatetischer Art anzeigt[31], bleibt Augustinus stets gegenwärtig. Dies läßt sich beispielsweise an der Bedeutung feststellen, die Thomas dem Willen als wesentlichem Element der Sprache gibt, insofern an die Intentionalität desselben der ganze Prozeß der Sprache gebunden ist — und zwar in ihrer konzeptuellen und in ihrer expressiven Phase.

Obwohl in derselben Richtung auch der Einfluß des Aristoteles[32] und seiner Kommentatoren, unter ihnen Averroes[33], nicht unterschätzt werden soll, möge es genügen, an den Wert zu erinnern, den Augustinus dem Willen zuschreibt, insofern dieser die Aufmerksamkeit des Geistes weckt, die *species* der im Gedächtnis enthaltenen Dinge zu betrachten[34]. Ein Hinweis auf Augustinus findet sich etwa ausdrücklich an manchen Stellen

---

[30] ibid., 289, 167—175.

[31] Für die Vorläufer etwa die Unterscheidung zwischen Intellekt in Potenz, *in habitu* und im Vollzug seit Alexander von Aphrodisias und der weiteren Unterteilungen im Inneren dieser Distinktion s. E. Gilson, Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant, in: AHDLMA 4 (1929) 5—149, aber auch Thomas selbst: Summa theol. I I^{ae}, q. 79, a. 10, resp. In Bezug auf die Vollkommenheit, die Thomas ausführlich in Sentencia libri de anima (Roma—Paris 1984); 1. II, c. 11, 112: 129—161 behandelt, s, z. B. Themistius (Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote ..., hg. G. Verbeke, Louvain-Paris 1957, 129 (= CLCAG I)), Avicenna (Avicenna latinus, Liber de anima seu sextus de naturalibus, hg. S. van Riet und G. Verbeke, Louvain-Leiden 1972, pars I, c. 5, 95—99), Averroes (Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros, hg. F. S. Crawford, Cambridge M. 1953, 1. II, com. 56, 215—216).

[32] z. B. Ar., De anima, II, 11, 417 a 27—28 und weiterhin III, 2, 425 b 5—7. In dieser Beziehung s. auch Thomas, Sentencia in de anima, 1. II, c. 11, 111: 38—41 und 1. III, c. 2, 209: 25—31.

[33] Averroes, In de anima, 1. II, com. 55, 213—215.

[34] z. B., De Trin. XI, 3, 6.

von De cognitione angelorum[35]. An einer von ihnen wird gerade der Wille des Engels behandelt[36].

In Hinsicht auf den Willen als bestimmenden Faktor der Sprache in ihrer mitteilenden Funktion und gerade in bezug auf die Engel beruft sich zum Beispiel Thomas auf jenen berühmten Text aus De Genesi ad litteram, in dem es heißt, daß es in der Macht des Engels liegt, seine Gedanken zu verbergen oder zu enthüllen[37]. Ferner: Im Blick auf die Lehre vom Zeichen wird die Distinktion aus dem Anfang des II. Buches (cc. 1—3) von De doctrina christiana erwähnt. In ihr geht es um die Unterscheidung zwischen natürlichen Zeichen (z. B. Rauch als Zeichen des Feuers) und um gegebene Zeichen (eben die Worte), die jedoch freiwillig sind[38].

Nach der Klärung der Konstitution der Engelsprache in ihrer vorexpressiven Bildung, bleibt zu untersuchen, wie Thomas die Lehre von den Zeichen interpretiert, die das Kommunikationsmittel zwischen dem Sprechenden und dem die Botschaft Vernehmenden sind.

In diesem Zusammenhang sieht sich Thomas verpflichtet, auf einen Einwand zu antworten, der die Erkenntnisübermittlung unter den Engeln mit Hilfe von Zeichen und folglich durch Sprache leugnet. Er lautet folgendermaßen: Wenn jede sprachliche Kommunikationsform durch Zeichen geschieht und das Zeichen nur im Sinnenhaften ist — gemäß der Definition Augustins in De doctrina christiana[39] —, dann erkennen die Engel nicht mittels Zeichen und somit auch nicht durch Sprache[40], weil die Erkenntnis der Engel ihren Ursprung nicht im Sinnenhaften hat[41].

---

[35] *Ad hoc enim quod mens aliquid actu cogitet requiritur intentio voluntatis qua mens convertatur actu ad speciem quam habet, ut patet per Augustinum in libro De Trinitate* (op. cit., a. 13, 261: 68—71).

[36] *Ad septimum decimum dicendum quod intellectus angeli non similiter se habet ad omnes formas quas penes se habet, quia quandoque est in actu perfecto unius formae et non aliarum; et hoc est per voluntatem quae reducit intellectum de tali potentia in actum. Unde etiam Augustinus dicit quod cum voluerit intelligit, ut patet in auctoritate prius inducta* (op. cit., a. 14, 266—267 ad 17).

[37] De gen. ad litt. XII, 22, 48.

[38] Vgl. auch: *Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum* (De magistro I, 2). Für die Zeichenlehre bei Augustinus, s. B. Darrel Jackson, The Theory of Signs in St. Augustine's „De doctrina christiana", in: Revue des etudes augustiniennes 15 (1969) 9—49 und C. P. Mayer, Die Zeichen ..., 1969, 222—247, 1974 im bes. 98, und für die Zeichenlehre im Mittelalter, A. Maierù, Signum dans la culture médiévale, Berlin—New York 1981, 51—72 (= Miscellanea mediaevalia 13/1).

[39] *Signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* (De doctrina christ. II, 1, 1). Thomas führt die Definition des Sentenzenbuchs an, die aber auf der Augustinischen beruht.

[40] *Praeterea, omnis locutio est per aliquod signum; sed signum non est nisi in sensibilibus quia „signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus facit aliud in cognitionem venire", ut dicitur in I dist. IV Sententiarum; ergo cum angeli non accipiant scientiam a sensibilibus, non accipient cognitionem per aliqua signa, et ita nec per locutionem* (q. 9, a. 4, 287: 27—34).

[41] Nämlich erkennen die Engel nur durch eingeborene, durch Gott eingegebene Formen (vgl. De cogn. ang., a. 9, resp.).

Thomas löst den Einwand, indem er im Begriff des Zeichens zwischen einer eigentlichen und einer allgemeinen Bedeutung unterscheidet. Wenn man es in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt, d. h. *aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius*, gibt es in den Engeln kein Zeichen, denn ein Engel kann nicht durch ein ihm von einem anderen übermitteltes Zeichen zur Erkenntnis von etwas gelangen, und zwar deshalb, weil der Engel nicht diskursiv[42], sondern nur intuitiv erkennt[43].

Versteht man jedoch unter Zeichen jede beliebige bekannte Sache, in der *(in quo)* etwas erkannt wird, so kann die intelligible Form, durch die etwas erkannt wird, Zeichen desselben genannt werden. Die Engel erkennen demnach durch Zeichen, und mit deren Hilfe spricht einer mit dem anderen, *scilicet per speciem in cuius actu intellectus eius perfecte fit in ordine ad alterum*[44].

Es ist angebracht, bei dieser doppelten Bedeutung des Zeichens innezuhalten, weil Thomas mit ihr — obwohl er es nicht ausdrücklich sagt — zwei verschiedene Aspekte des Zeichens beleuchtet: Einerseits der „diskursive" Aspekt *(ex quo ... in)* des Zeichens in seiner Funktion als Ausgangspunkt, von dem aus man sich bewegt, um zur Erkenntnis von etwas zu gelangen, wobei dieses „etwas" vom Zeichen selbst durch den Umstand verschieden ist *(aliquid in cognitionem alterius)*, daß zwischen Zeichen und Bezeichnetem weder eine Ähnlichkeit der Natur noch eine des Abbildes besteht.

In dem zweiten Sinn hingegen wird das Zeichen unter seinem expressiven Aspekt betrachtet[45]. Dieses macht das erkennbar, wovon es ein Ausdruck ist. Obwohl keine Ähnlichkeit von Natur aus zwischen ihm und dem

---

[42] *Dicendum quod discurrere proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire* (De cogn. ang., a. 15, 268: 87–88).

[43] *Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et angeli omnia quae cognoscunt; unde et intellectuales dicuntur, et habitus principiorum in nobis dicitur intellectus* (De cogn. ang., a. 15, 269: 138–142).

[44] *Ad quartum dicendum quod signum proprie loquendo non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo, et secundum hoc signum in angelis non est cum eorum scientia non sit discursiva, ut in praecedenti quaestione est habitum: et propter hoc etiam in nobis signa sunt sensibilia quia nostra cognitio, quae discursiva est, a sensibilibus oritur. Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur: et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur, et sic angeli cognoscunt res per signa, et sic unus angelus per signum alii loquitur, scilicet per speciem in cuius actu intellectus eius perfecte fit in ordine ad alterum.* (q. 9, a. 4, 289: 203–218). Daher ergibt sich, was das „natürlich Erkennbare" oder „natürlich Erkannte" ist, das im zweiten Sentenzenbuch, bzw. im Kommentar zum Korintherbrief auftritt: es ist ja die erkennbare Spezies, in deren Vollzug der Intellekt eines Engels vollkommen wird in Bezug auf einen anderen, die ein Engel natürlicherweise erkennt: für den Engel besteht nämlich die natürliche Erkenntnis, wie aus den oben angeführten Stellen hervorgeht, im Erkennen *per formas sibi inditas.*

[45] Dabei benutze ich den von Thomas selbst verwendeten Ausdruck: ... *illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus* (In II. Sent., d. 11, q. 2, a. 3).

bezeichneten Ding besteht, gibt es dennoch eine abbildhafte Ähnlichkeit[46]. Gerade diese Beziehung begründet die Möglichkeit, daß das Zeichen einer Sache Erkenntnisprinzip derselben oder seine intelligible Form sein kann. Diese Form, insofern sie *similitudo* der Sache selbst ist, wird für den Intellekt, wenn sie sich mit ihm vereint, Erkenntnisprinzip eben jener Sache[47]. Aber nach Thomas wird das Zeichen im Hinblick auf das Prinzip der Erkennbarkeit einer Sache noch durch ein weiteres gekennzeichnet. Es ist seine Mitteilungsfunktion *ad alterum*, die es von diesem unterscheidet und es diesem überlegen macht.

Das Zeichen der Engel – wie das der Menschen – charakterisiert sich durch seine Beziehung auf etwas anderes und durch die Abhängigkeit vom Willen. Im Unterschied zum menschlichen Zeichen, das sinnenhaft und diskursiv ist, ist das der Engel intelligibel. Es liegt auf einer Linie mit der Erkenntnisweise der Engel, die nur intuitiv ist. Nach der Definition des Zeichens ist es möglich, genau zu verstehen, wie sich nach Thomas die sprachliche Mitteilung unter den Engeln verwirklicht. Ein Engel spricht zum anderen und gibt ihm seinen sonst verborgenen Gedanken kund und, indem er das tut, leitet und lenkt er ihn mit einem Willensakt. Das Richten eines eigenen Gedankens an einen anderen Engel entspricht dem, was *alio modo* im Menschen die äußere Sprache ist, die sich durch sinnenfällige Zeichen Ausdruck verleiht[48].

Die Engelsprache ist eine Sprache des Schweigens im Schweigen: *silentium ibi [sc. inter angelos] privat locutionem vocalem qualis est in nobis, non spiritualem qualis est in angelis*[49].

Die physiologischen Aspekte der menschlichen Sprache sind gegenwärtig, werden aber überhört, gerade weil sie einer anderen Ordnung angehören. Der „erregenden“ Funktion des Lautes, die im Hörer Aufmerksamkeit wecken soll, entspricht in der Welt der Engel die Hinwendung eines Engels zum anderen. Aber während die menschliche Stimme den Hörer *ad attendendum verba loquentis* bewegt, bringt die Hinwendung eines Engels zum anderen ein Einbeziehen mit sich, weil sie den anderen Engel dazu führt, aufzumerken und den Gedanken auszudrücken, der mitgeteilt wird[50].

---

[46] *Ad tertium dicendum quod inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo quae est secundum convenientiam in natura sed secundum repraesentationem tantum: constat enim quod forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia, sed in quantum repraesentat eam sic est principium ducens in cognitionem eius* (De cogn. ang., a. 11, 256: 259–266).

[47] De cogn. ang., a. 9, 250: 171–184.

[48] *Ad nonum dicendum quod, quamvis in angelis non sit locutio exterior sicut in nobis, scilicet per signa sensibilia, est tamen alio modo, ut ipsa ordinatio cogitationis ad alterum exterior locutio in angelis dicatur* (q. 9, a. 4, 290: 252–256).

[49] ibid., 289: 200–202.

[50] ibid., 287: 44–48; 289: 230–234.

Der Unterschied zwischen Hören und Sehen, kennzeichnend für den, der lautliches Zeichen oder eine Geste wahrnimmt, fehlt bei den Engeln, da ihre Mitteilung nur eine geistige ist. Hören und Sehen sind in diesem Bereich ein und dasselbe[51].

Gelöst wird das Problem der örtlichen Entfernung, die in der physischen Welt für die Übermittlung einer Botschaft relevant ist. Weil der Engel von Natur ein intelligentes und geistiges Wesen ist, handelt er geistig — nicht körperlich und räumlich —, so daß ihn die örtliche Distanz in keiner Weise beeinflussen kann[52].

Die Summa Theologica

Die Interpretation der Engelsprache in der Summa Theologica nimmt größtenteils die uns aus der Quaestio disputata bekannten Gedanken auf. Dies geschieht freilich auf synthetischere Weise und mit einigen Unterschieden und Präzisierungen. Eine davon ist besonders bezeichnend, weil sie zeigt, wie in der Erörterung des Aquinaten über die Engelsprache stets — wir haben es bereits hervorgehoben — zwei verschiedene philosophische Strömungen zusammenlaufen: die Augustins und die des Aristoteles, die er ohne Zögern miteinander verbindet, wobei er in diesem Fall allerdings eher Augustinus zuneigt. Wenn er von der dreifachen Stellung des Intelligiblen im Intellekt spricht — einmal dem Gehaben nach *(habitualiter)*, zweitens als im Vollzug betrachtet oder erfaßt, drittens als auf ein anderes bezogen — fügt er dem hinzu: „dem Gehaben nach" oder „dem Gedächtnis nach, wie Augustinus sagt". Ferner: Die Tätigkeit des Verstandes, die im Vollzug betrachtet, was sie im Gehaben *(in habitu)* besitzt, wird augustinisch als innere Sprache definiert:

„Wenn sich nun der Verstand dazu hinwendet, das im Vollzug zu betrachten, was er im Gehaben besitzt, spricht er mit sich selbst, denn gerade der Gedanke des Verstandes wird ‚inneres Wort' genannt. Indem aber der Gedanke des Verstandes eines Engels durch dessen Willen zur Kundgabe an einen anderen bestimmt wird, wird der Gedanke des einen Engels dem anderen bekannt. Und so spricht ein Engel zum anderen."[53]

Im Unterschied zur Quaestio disputata fehlt die Behandlung des intelligiblen Zeichens. Bei den Engeln besteht das Hindernis des Körpers nicht, der aufgrund seiner Materialität die unmittelbare Weitergabe eines Begriffs verhindert, wenn dieser zur Kundgabe disponiert ist, so daß sich der Gedanke eines sinnenhaften Zeichens bedienen muß. Deshalb gilt: „Sobald

---

[51] ibid., 288: 94—100; 290: 283—295.

[52] q. 9, a. 8, 293: 40—52.

[53] Summa theol. I^{ae}, q. 107, a. 1, resp.

daher der eine seine Gedanken offenbaren will, gelangt der andere sofort zu dessen Erkenntnis."[54] Das Thema des körperlichen Hindernisses beherrscht diesen Artikel: Aspekte der Engelsprache, die durch Analogie zur Sprache der Menschen charakterisiert waren — wenn auch *alio modo, quodam modo* — werden jetzt im Gegensatz zu dieser gesehen. So wie jenes Richten eines eigenen Gedankens an einen anderen Engel, damit dieser ihn erkennen könne, früher der äußeren menschlichen Sprache *alio modo* korrespondierte, so wird dies nunmehr „innere Sprache" genannt[55].

Dies ergibt sich aus dem Text des Aquinaten. Nach Thomas haben also die Engel eine Art Sprache. Die Quellen dieser theologischen Tradition finden sich in großem Umfang in der Bibel, zumal in den prophetischen Büchern. So z. B. bei Isaias 6, 3, Daniel 9, 22, Zacharias 1, 12[56]. Nach dem Zeugnis der Schrift sprechen die Engel untereinander und zu den Menschen, sie singen das Lob des Herrn[57] und verkünden ihn[58]. Aus diesen Schriftworten, die von den bedeutendsten Vertretern der griechischen und lateinischen Patristik über einen langen Zeitraum ausgelegt und bedacht[59] und dem Mittelalter überliefert wurden, hat Thomas mit den intellektuellen Mitteln seiner Zeit die Lehre von der Engelsprache entwickelt.

Wie die Sprache der Menschen hängt die der Engel vom Willen ab, sie macht dem Empfänger erkennbar, was ihm sonst unbekannt bliebe. Sie wird auf ihre Weise mit Hilfe von Zeichen ausgeübt. Anders als die hervorgebrachte menschliche Sprache ist sie eine ganz und gar innere Sprache, eine Sprache des Schweigens im Schweigen, die das göttliche Schweigen — einem Dionys entlehnten Bild von großer Suggestivkraft zufolge[60] — verkünden kann. Es genügt, daß ein Engel seinen Gedanken an einen anderen richtet, damit dieser ihn erkennt. Eine solche Erkenntnis

---

[54] loc. cit.

[55] op. cit., ad 2.

[56] Vgl. aber auch das ganze Buch Tobias.

[57] z. B., Apokalypse 5, 11—12; 7, 11—12.

[58] z. B., Matthäus 1, 20; Lukas 1, 13, 28—33; Apostelgesch. 5, 19—20.

[59] z. B., aus Johannes Damascenus, Dionysius, Gregorius Magnus — um die in dieser Beziehung am häufigsten im Mittelalter zitierten Autoren zu erwähnen.

[60] *Ex qua et boniforme ipsi donatum est et manifestare in ipsis occultam bonitatem et esse Angelos sicut enuntiativos divini silentii et sicut lumina clara interpretativa eius quod est in abditis praepositos et praemissos (*De divinis nominibus 4, 2, 696 B*): Sed super hoc dicuntur angeli, idest nuntii, inquantum Deum manifestant per propriam actionem; et hoc dupliciter: primo quidem per modum locutionis; et hoc est quod dicit: sicut enuntiativos divini silentii. Manifestum est enim quod conceptio cordis vel intellectus absque voce est cum silentio sed per sensibiles voces illud silentium cordis enuntiatur. Sicut autem voces exteriores sunt nobis magis manifestae et minus simplices quam interiores conceptus cordium, ita quicumque modi manifestationum, sunt nobis magis noti et minus simplices quam divini verbi conceptio. Sic ergo dum angeli nobis aliquid de divina sapientia manifestant sive sensibiliter colloquendo sive secundum congruam apparitionem sive secundum intelligibilem locutionem, quia et sibi invicem colloquuntur, semper sunt enuntiatores divini silentii* (In librum Beati Dionysii de Divinis nominibus expositio, hg. C. Pera, Taurini-Romae 1950, c. 4, lectio 1 n. 288).

geschieht augenblicklich. Es ist eine stumme Sprache, die sich indes auf allen Ebenen äußern kann: Ein höherer Engel vermag zu einem niederen zu sprechen und umgekehrt. Engel desselben Grades können untereinander reden: Sie können auch mit Gott reden, indem sie sich ihm zuwenden, um ihn zu bewundern oder zu loben oder um Rat zu holen, wie man zu handeln habe[61]. Sie ist eine Sprache, die — im Unterschied zur Illumination — den, der sie vernimmt, nicht bereichert, die aber für den, der sie ausdrückt, ein Zeugnis für die Erreichung seines höchsten Grades der Verwirklichung und Vollkommenheit darstellt. Das Mitteilen von sich *ad alterum* geschieht nicht durch einen notwendigen, sondern einen gänzlich ungeschuldeten Akt.

---

[61] Summa theol. I I^{ae}, q. 107, a. 3, resp.

ST THOMAS D'AQUIN ENTRE AVICENNE ET AVERROES

par Zeynab El Khodeiry (Le Caire)

Mettre la main sur les éléments empruntés par St Thomas d'Aquin à nos philosophes arabes, en particulier à Avicenne et à Averroès, pouvait nous intéresser, nous les chercheurs arabes, cherchant à prouver avec fierté l'importante influence exercée par notre patrimoine intellectuel sur la pensée occidentale. Actuellement ayant acquis de nouvelles méthodes, et essayant avec courage à restaurer «notre» philosophie, nous n'accordons qu'une importance secondaire à cette question. Nous avons été finalement convaincus que ce qui caractérise les systèmes philosophiques ce sont leurs méthodes et leurs tendances, non leurs élements, ni les sources de ceux-ci. Nous cherchons à saisir le mécanisme de formation des systèmes philosophiques, non à faire leur analyse historique. De ce point de vue St Thomas présente pour nous un intérêt unique. Il est le thélogien, le philosophe qui réussit parfaitement à assimiler dans son système maints éléments, même maintes doctrines, non chrétiens, qu'ils soient grecs, païens, ou arabes islamiques et juifs, et à en faire des parties intégrantes. Dans ma thèse de doctorat «L'influence d'Averroès sur la philosophie médiévale», j'avais essayé moi aussi, tout en étant plus modérée que quelques uns de mes professeurs, en particulier le Prof. Mahmoud Kassem, de «dévoiler» tout ce qu'avait pris St Thomas au Commentateur. Approfondissant par la suite le système du Docteur Angélique et inspirée par d'autres méthodes de recherches que celles utilisées auparavant, j'appréciai plus objectivement et sa méthode et ses tendances originales. C'est pourqoui dans mon livre dernièrement paru: «Avicenne et ses disciples latins» j'ai étudié à nouveau la théorie thomiste de l'âme, non pour montrer à quel point elle était influencée par la psychologie avicennienne (sur quoi il y a beaucoup à dire) mais pour mettre en relief la méthode et la démarche de St Thomas. Je visais à savoir comment St Thomas a utilisé les éléments avicenniens.

Pour prouver à mon avis que St Thomas a été avicennien ou averroïste, il est nécessaire de prouver qu'il a été influencé ou par leur méthode, ou par leurs tendances principales. Commençons par la question de la méthode. Le «shifā'» est un commentaire de l'encyclopédie d'Aristote; y ont été ajoutées les mathématiques qui y manquaient. Il dévoile un léger concordisme inconscient entre Aristote et Platon. Je dis inconscient, car Avicenne

semblait ignorer le problème de l'authenticité de la fameuse «Théologie d'Aristote», ce qui lui permettait un heureux accord entre Platon et le Stagirite. Il a même écrit un commentaire de ce mystérieux ouvrage[1]. Averroès lui, a présenté au monde islamique, et par la suite au monde latin, le plus précieux commentaire littéral des ouvrages d'Aristote, ayant entre ses mains un exemple bien utile, celui des exégèses du Coran. Je n'ai pas à parler des méthodes de nos deux grands philosophes dans leurs ouvrages personnels, car St Thomas semblait les ignorer.

Arrêtons-nous à la méthode thomiste. Elle a en réalité, à mon avis, deux orientations: la première est à l'œuvre dans ses œuvres théologico-philosophiques; la seconde l'est dans ses commentaires. La première se manifeste surtout bien sûr dans sa «Somme Théologique». St Thomas commence par préciser le problème qu'il a à envisager; la plupart du temps, il fait de sa solution le titre de l'article. Il expose successivement les arguments de l'Ecriture Sainte concernant le sujet, les différentes solutions proposées par les différentes autorités théologiques en tête desquelles vient St Augustin, puis celles des philosophes. Ceci fait, il les confronte grâce à une dialectique bien maîtrisée pour faire prévaloir à la fin du compte celle qui lui semble être la vraie. Parfois c'est St Augustin qui triomphe, parfois c'est Platon, Avicenne ou Averroès, la plupart du temps c'est Aristote. Cette méthode dévoile clairement une conception bien personnelle de la vérité, sinon selon quelle norme ferait-il triompher une opinion sur une autre? La méthode thomiste me semble bien simple et bien adéquate. Elle est un mélange de la méthode socratique et de l'éclectisme. Comme Socrate, St Thomas propose le problème, dialogue avec ses interlocuteurs, avec la seule différence que les interlocuteurs de Socrate étaient des vivants tandis que ceux de St Thomas ne l'étaient pas. Quant à son éclectisme, il est clair et habile, St Thomas en était conscient. Il nous dit dans sa Métaphysique[2]: «Quiconque veut sonder la vérité est aidé de deux manières par les autres. Nous recevons un secours direct de ceux qui ont déjà trouvé la vérité. Si chacun des penseurs antérieurs a trouvé une parcelle de vérité, ces trouvailles réunies en un tout sont pour le chercheur qui vient après eux un moyen puissant d'arriver à une connaissance plus compréhensive de la vérité.» Presque la même méthode est appliquée dans la «Somme contre les Gentils.» Ici encore St Thomas a recours aux autorités, cherchant à saisir la vérité. Aristote y est cité 400 fois, Averroès 45, Avicenne 19[3]. Cette méthode est une méthode proprement thomiste, elle ne peut être une imitation des méthodes antérieures.

---

[1] Publié dans Badawi: Aristote chez les Arabes, tome I, Le Caire 1947.

[2] II Metaph. lec. I.

[3] Summa contra Gentiles, texte de l'édition léonine, introduction de A. Gauthier, traduction de Bornier et Corvez, Lethielleux 1961, p. 69.

Les commentaires de St Thomas sont des paraphrases semblables du point de vue de la forme à ceux de nos deux philosophes arabes, mais en diffèrent nettement par leurs tendances, dont nous traiterons immédiatement.

Du point de vue des tendances, tous nos trois philosophes semblent être des aristotéliciens. Le sont-ils vraiment? Avicenne déclare, non sans discrétion vu la fameuse réputation dont jouissait le Premier Maître dans le monde islamique, dans plusieurs passages, que sa vraie philosophie est la «Philosophie Orientale». Or cette dernière était une vraie révolte à mon avis contre Aristote et ses «ignorants» disciples arabes, qu'ils soient musulmans ou chrétiens[4]! Cette philosophie qui exige encore de notre part de grands efforts pour être complètement comprise, n'est pas inserée uniquement dans l'ouvrage qui porte le même nom, mais elle l'est aussi à mon avis dans les «Directives et Remarques» ainsi que dans les «gloses», «Al insaf» et plusieurs traités psychologiques. Grâce à ce qu'on a entre les mains, on pourrait dire que cette philosophie Orientale est d'une inspiration persane, platonicienne et néoplatonicienne. Il est vrai que se pliant au courant intellectuel dominant dans notre monde arabe, Avicenne avait écrit le «Shifā'» à la manière des manuels scolaires, mais celui-ci ne représentait qu'un seul aspect de la pensée du prince de notre philosophie. St Thomas n'a connu qu'une partie du «Shifā'», qui lui à son tour n'est qu'une partie de l'énorme œuvre d'Avicenne. Comment oser prétendre que l'auteur de la Somme Théologique fut le disciple d'Avicenne? Tout ce qu'on peut affirmer, est qu'il s'est inspiré de quelques thèses du Shifā', soit de quelques interprétations avicenniennes des thèses aristotéliciennes.

Averroès par contre s'était imposé une mission à laquelle il a consacré sa vie: celle de purifier le système d'Aristote des fausses interprétations de ses prédécesseurs, en particulier celle d'Avicenne. C'est Avicenne et ses semblables qui ont accordé Aristote avec Platon, qui ont donné l'occasion à Algazel et aux théologiens en général de faire la guerre à la philosophie. Pour Averroès, Aristote est la raison divine, lui seul a découvert toute la vérité, c'est pourquoi il faut exposer sa philosophie littéralement sans aucun essai de conciliation avec le dogme ou avec d'autres autorités intellectuelles. Il montrera dans des ouvrages tels que le «Discours sur l'accord de la sagesse et de la foi», et «Les méthodes d'argumentation concernant les croyances dogmatiques» que malgré que la foi et la philosophie expriment les mêmes vérités, le plus grand danger consiste à confondre les deux domaines.

Quant à St Thomas, le fondateur de l'aristotélisme orthodoxe, ne peut-on pas dire qu'il a voulu «christianiser» Aristote, le philosophe par excel-

[4] La Logique des Orientaux, Le Caire 1910, p. 2 à 4.

lence? N'était-il pas préoccupé même dans ses commentaires par la conciliation d'Aristote avec le dogme? La philosophie était-elle pour lui autre chose qu'une «ancilla» de la théologie? Chaucun de ces trois philosophes avait son but, sa mission; c'est pourquoi leurs tendances furent différentes.

St Thomas a-t-il saisi la grande différence qui existe entre les tendances fondamentales de chacun des philosophes arabes, ou étaient-ils tous les deux pour lui des «gentils» qui ont trouvé parfois ce qu'il appelle des «parcelles de vérité»? Il est vrai que St Thomas préférait Avicenne à Averroès à qui il a fait franchement la guerre, mais il restait toujours pour lui un païen à redouter. Etudions quelques exemples de la manière avec laquelle St Thomas utilisait des éléments avicenniens ou averroïstes. Dans le premier exemple St Thomas s'est frayé habilement un chemim catholique entre l'avicennisme et l'averroïsme, appliquant à l'excès son éclectisme. Il a en effet fait l'accord entre l'interprétation averroïste de la définition aristotélicienne de l'âme en disant que cette dernière est une forme pure du corps, avec la conception avicennienne qui considère l'âme comme une forme substantielle et subsistante en même temps[5].

Dans le deuxième exemple, St Thomas refuse l'opinion d'Averroès sur le caractère unique et séparé de l'intellect passif, mais accepte à mon avis la doctrine avicennienne sur l'unicité et le caractère séparé de l'intellect agent. D'un côté, l'intellect agent est unique et commun à toutes les âmes, ce qui est conforme à Aristote et à Avicenne, mais d'un autre côté, conformément à la foi, il est individuel, chaque âme individuelle ayant son propre intellect agent. Il nous dit: «Tous les hommes doivent donc avoir en commun la faculté qui est le principe de cette action (celle de l'intelligence), et c'est l'intellect agent. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit la même numériquement pour tous. Il faut néanmoins qu'elle dérive en tous d'un même principe. Aussi, cette possession en commun des premières notions par tous les hommes démontre l'unicité de l'intelligence séparée, que Platon compare au soleil, mais non pas l'unicité de l'intellect agent qu'Aristote compare à la lumière.»[6] Il dit aussi: «Mais à supposer qu'il existe un tel intellect agent séparé, il faut néanmoins dans l'âme une puissance dérivée de cette intelligence supérieure, et par laquelle l'âme fasse passer l'intelligible à l'acte».[7] Ce qui est à retenir ici ce n'est pas qu'il a adopté la solution avicennienne, mais qu'il a suivi le même procédé que celle-ci. Comme Avicenne, il a interprété une notion aristotélicienne par une autre platonicienne.

---

[5] Somme Théologique I a, qu. 75, art. 2, Al-Shifā', De Anima, liv. I, chap. 1, 13.
[6] Ibid: I a, qu. 79, art. 5.
[7] Ibid: I a, qu. 79, art. 4.

Venons-en au troisième exemple. Pour St Thomas, en Dieu «La science est la cause des choses»[8], ce qui revient à dire qu'il affirme l'existence des idées dans l'esprit divin. Cette conception est, comme tout le monde le sait, une tradition platonicienne qui s'est perpétuée dans le néo-platonisme, et ensuite chez St Augustin et ses disciples. Mais c'est Averroès qui a mis en relief la notion de causalité de la science divine. Il dit dans sa «Science divine»: «La science éternelle (divine) est la cause de l'être»[9]; la même idée se répète dans «La destruction de la destruction».[10] Raymond Martin aurait-il mis St Thomas au courant de ces deux ouvrages?[11]

St Thomas fut un rénovateur en théologie et le fondateur de la philosophie chrétienne. Il avait déterminé nettement les notions et les principes fondamentaux de sa pensée avant d'user de son célèbre éclectisme. Par ce fait, il est pour nous un excellent exemple à imiter.

---

[8] Al Chifa'a, De Anima, texte établi et édité par G. C. Anawati et Saïd Zayed, Le Caire 1974, Liv. V, chap. 5, 208–209.

[9] Dans «La philosophie d'Averroès», Le Caire 1935, 38.

[10] Texte établi par M. Bouyges, Beyrouth 1930, 226–227.

[11] Kassem (M): La théorie de la connaissance chez Averroès et son interprétation: chez Thomas d'Aquin, Le Caire, 148 à 158.

ÉLÉMENTS DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE MÉDIÉVALE DANS LA PENSÉE DE ST. THOMAS D'AQUIN

par Albert N. Nader (Liban)

La philosophie musulmane médiévale pénétra en Europe occidentale au début du 12ème siècle par la voie de la traduction. Le centre de traduction le plus important était alors à Tolède en Espagne que les Espagnols avaient récupérée des Arabes en 1080. Raymond, archevêque de Tolède de 1129 à 1151 avait fondé un centre de traduction dans sa ville épiscopale; et parmi les traducteurs se trouvait Dominique Gondisalvi. Il était aidé de Juifs, dans cette tâche, surtout de Youhanna ibn Daoud, appelé par les copistes latins «Avendauth» qui vécut à Tolède après avoir fait des études à Cordoue, le centre le plus brillant de la culture islamique et juive de la péninsule ibérique. Ibn Daoud traduisait de l'arabe en espagnol et Gondisalvi de l'espagnol en latin. Entre 1130 et 1150, ils ont traduit des parties du Shifa d'Ibn Sina (Avicenne): le prologue et la lère partie de la logique, une partie de la physique qui s'arrête au milieu d'un chapitre, le de Anima, VI ème livre des Tabi'iyyät (sciences naturelles), la métaphysique complète. l'Ihsā'al 'Ulūm (classification des sciences) d'Al Farabi, le traité de l'intellect d'Al-Kindi, le traité de la différence entre l'esprit et l'âme de Qasta ibn Luqa, Maqasid al falasifa d'Al-Ghazali. Ibn Daoud était propre à initier les chrétiens tolédans aux richesses de la pensée philosophique arabe.

Gondisalvi était aidé, à Tolède, aussi par Gérard de Crémone (†1187) qui avait traduit de l'arabe en latin les Seconds Analytiques d'Aristote et le commentaire de ce livre par Thémistius; la Physique, le de Coelo et mundo, le de generatione et corruptione, les 3 premiers traités de la météorologie et les parties d'Al-Shifa d'Avicenne qui étaient déjà traduites par Ibn Daoud et Gondisalvi. Gérard a traduit quelques épitres d'Al-Kindi, aussi son épître de l'intellect, le traité du sommeil et du songe, le traité des cinq essences et le Qanun d'Avicenne ainsi que l'Almageste et le Commentaire d'Al Farabi sur la physique d'Aristote.

Ainsi, le Shifa d'Avicenne a été un des premiers livres de philosophie arabe traduits en latin. Il fut traduit avant qu'un siècle ne fût passé après la mort d'Avicenne. La traduction a été bien accueillie dans les différents milieux intellectuels européens. Alors surgit, au 13 ème siècle, un mouvement intellectuel en faveur de la pensée d'Avicenne que certains historiens de la philosophie scolastique avaient appelé «doctrine avicennienne latine»

et ce à côté de la doctrine «averroïste latine» qui commençait à se propager au début du 13ème siècle.

Ce qui a été traduit du Shifa d'Avicenne suffisait pour montrer le côté scientifique et philosophique de ce philosophe savant. Le livre de l'âme — qui est un chapitre des Sciences naturelles, connut alors une grande vogue, car il traite des questions qui préoccupaient beaucoup la scolastique au Moyen-Age. Dans ce livre Avicenne traite de la nature de l'âme, de son immortalité, de la connaissance sensible et de la connaissance par la voie de l'illumination *(ishrāq)*; — autant de questions que les chrétiens avaient abordées avec beaucoup d'intérêt, surtout St. Augustin et Denis l'Aréopagite. La métaphysique d'Avicenne traite de l'origine du monde, de la nature de Dieu et son rapport avec la créature. Avicenne avait essayé de concilier la philosophie avec la révélation. Il avait donc abordé les questions les plus délicates qui préoccupaient les professeurs des Facultés de théologie à Paris. De là est né l'augustinisme avicennien, autrement dit la doctrine latine d'Avicenne. Parmi les admirateurs de cette doctrine il y avait Roger Bacon et Albert le Grand, comme il y avait des adversaires qui discutaient chacune de ces idées. Parmi ces abversaires il y avait Thomas d'Aquin et Guillaume d'Auvergne.

Quant aux œuvres d'Averroès elles furent traduites tout d'abord de l'arabe en hébreu par les Juifs qui avaient émigré de l'Andalousie au sud de la France et en Italie vers la fin du 12ème siècle. Ibn Maymoun (Maimonide) avait beaucoup encouragé ce mouvement de traduction. Maimonide, né en Andalousie, avait émigré en Egypte où il devint le médecin de Nour Ed Din, fils de Salah edDin (Saladin) el Ayyoubi. Il admirait l'œuvre d'Averroès; il ne cessait, dans ses épitres, d'inciter les penseurs juifs à étudier cette œuvre et à la traduire en hébreu. Son livre, Le guide des égarés, qu'il avait composé en 1190 en arabe prouve qu'il était d'accord avec Averroès sur nombre de questions philosophiques. Il avait essayé — d'accord en cela avec Averroès — de concilier les idées d'Aristote avec la doctrine religieuse. Le livre de Maimonide fut traduit en hébreu et en latin; il était très en vogue. Il influença les idées d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin et plus tard Spinoza.

Certains ouvrages d'Averroès — écrits en arabe — sont perdus, mais ils nous sont parvenus dans leur traduction en hébreu ou en latin; par exemple, le livre dans lequel Averroès résume les idées politiques et morales de Platon avec leur commentaire, et l'essai que fit Averroès pour mettre en pratique — dans les pays de l'Islam — certains des principes de Platon.

L'empereur Frédéric II (1194—1250) porta un intérêt particulier aux œuvres d'Averroès. Frédéric avait hérité le royaume de Sicile de sa mère. Cette île était indépendante depuis un siècle; mais la culture arabo-islamique y avait laissé des traces profondes. Plusieurs de ses habitants avaient embrassé l'Islam, parlaient l'arabe et avaient gardé leurs coutumes. Et

Fréderic II apprit l'arabe à côté des autres langues répandues dans l'île, comme l'hébreu, le grec, le latin, l'allemand.

Frédéric était en désaccord avec l'Eglise. Le pape Grégoire IX l'a excommunié en 1227. Alors Frédéric eut recours aux ouvrages philosophiques et scientifiques pour combattre l'enseignement de l'Eglise. Il fit venir le savant juif Anatoli de Marseilles à Naples pour enseigner l'hébreu à l'Université de Naples que Frédéric avait fondée en 1224, sans être sous la dépendance de l'Eglise. Anatoli se mit alors à traduire le commentaire d'Averroès sur la métaphysique d'Aristote. Puis, Frédéric fit venir un autre savant, Michel Scott, à qui il demanda de traduire de l'arabe en latin les ouvrages d'Averroès et son commentaire sur la génération et la corruption, sur la métaphysique, sur la physique et sur la météorologie. Il y avait aussi dans le palais de Frédéric II Hermann l'Allemand qui a traduit en latin le Commentaire d'Averroès sur la rhétorique d'Aristote, sur l'éthique et sur la politique.

Ainsi, dans la première moitié du 13ème siècle, les œuvres d'Averroès étaient entre les mains des penseurs européens. Ses idées furent vite répandues dans le milieu des intellectuels et pénétrèrent dans les Universités et surtout dans l'Université de Paris.

La plupart des professeurs à qui il a été accordé d'enseigner la philosophie d'Aristote se référaient — en premier lieu — au commentaire — d'Averroès qui fut reconnu comme «le grand commentateur».

Averroès suivait le texte d'Aristote de très près: il mentionne le texte, phrase par phrase, explique chaque phrase d'une façon précise et analyse le sens minitieusement. Il donnait trois commentaires: un petit, un moyen et un grand. Dans le petit commentaire il résumait le texte; dans le moyen il l'expliquait brièvement; dans le grand il s'étendait dans son explication et dans sa discussion. Cette méthode graduée répondait aux besoins des étudiants et était très utile dans l'enseignement. Elle fut bien accueillie.

Albert le Grand qui était un admirateur d'Aristote, encourageait les chercheurs à commenter les œuvres du Philosophe afin de concilier ses idées avec la doctrine chrétienne. Il a suivi, dans son Commentaire d'Aristote, la méthode d'Avicenne: il citait Aristote dans chaque page de son livre auquel il donne le même titre que le livre d'Aristote, ensuite il donne son opinion et son jugement sur la pensée du Philosophe. Albert le Grand mentionnait rarement Averroès, cependant il possédait tous ses commentaires sur Aristote connus à cette époque.

Lorsqu'en 1252 Thomas d'Aquin vint à Paris, il remarqua que l'averroïsme jouissait d'un grand prestige à l'Université et exerçait une grande influence sur l'esprit de la jeunesse à Paris comme en Italie. Et quand Thomas retourna à Rome, il informa le pape Alexandre IV de cette situation. Aussitôt le pape demanda à Albert le Grand — qui enseignait alors à l'Université de Paris — de composer son traité sur l'unité de

l'intellect contre l'averroïsme. Ensuite Thomas lui-même se chargea d'enseigner à l'Université de Paris en 1269. Il se mit à combattre l'averroïsme. Il publia son ouvrage sur l'unité de l'intellect, ou contre l'averroïsme.

La campagne menée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin contre l'averroïsme indique qu'ils connaissaient les idées d'Averroès et le danger qui menaçait l'enseignement de l'Eglise. Les écrits de ces deux philosophes montrent jusqu'à quel point les idées d'Averroès avaient influencé leur pensée et la pensée de leurs contemporains. St Thomas étudia Aristote, ce n'était pas par amour pour ce philosophe, mais par crainte d'Averroès dont les commentaires d'Aristote commençaient à envahir la pensée chrétienne en Espagne, en France et en Italie. Thomas a compris qu'on ne combat pas la philosophie d'Averroès en la proscrivant, ni en anathémisant celui qui l'étudie. Alors il a pu convaincre les chefs de l'Eglise que la doctrine d'Aristote peut servir de base à une philosophie chrétienne si on l'épure des erreurs du plotinisme et si on la commente d'une façon adéquate. Thomas a voulu montrer qu'Averroès et les averroïstes ont mal compris la pensée d'Aristote et qu'ils se sont trompés en commentant ses propos. Thomas s'efforça alors à avoir les œuvres d'Aristote traduites directement du grec. Puis il se mit à les commenter. Il étudia aussi les œuvres d'Averroès et suivit sa méthode dans le commentaire d'Aristote et subit de ce fait l'influence d'Averroès. Renan dit: «Thomas fut le plus grand disciple d'Averroès et son ennemi le plus dangereux en même temps». Thomas a suivi la même voie qu'Averroès dans sa tentative de concilier la philosophie avec la révélation.

Thomas avait demandé à Guillaume de Morbeke de revoir les traductions en vogue et de faire de nouvelles traductions des œuvres d'Aristote.

Cette invasion des idées philosophiques musulmanes en Europe occidentale à partir du 12ème siècle a laissé des traces dans la pensée des maîtres de la philosophie et de la théologie chrétiennes. Thomas d'Aquin, en étudiant les œuvres d'Avicenne, de Ghazali, d'Averroès et d'autres penseurs musulmans, y a trouvé, quand même, certaines idées vraies et conformes à sa pensée, surtout dans deux questions très importantes: celle relative à l'âme humaine, et celle concernant la théodicée.

Avicenne avait insisté, dans ses différents écrits, et fortement, sur la nature de l'âme humaine. Il l'avait définie: «une substance ‹per se›, non un accident du corps. Il la considérait comme une substance et une forme en même temps: substance par soi et forme par son rapport avec le corps. C'est une substance spirituelle ‹per se› et le principe de la faculté conceptive et motrice. Elle conserve le corps et agit dans les parties du corps. L'âme n'a pas besoin du corps alors que le corps a besoin d'elle. Le corps ne se parachève que lorsqu'une âme particulière — individuelle — s'unit à lui.

Elle est le principe de sa vie et de son mouvement. La preuve en est que lorsqu'elle se sèpare du corps, celui-ce se décompose et devient une ombre; alors que lorsqu'elle se sépare du corps et retourne au monde supérieur, elle y mène une vie pleine de bonheur et de joie» (al-Shifa, al-Najat al-Isharat, les multiples traités sur l'âme ...).

St Thomas dit: «Subsister par soi appartient à l'âme humaine (Somme théol. 1 P, q. 75 a. 2)» «La même âme raisonnable, dit-il, s'unit au corps de telle manière qu'elle en est la forme substantielle unique, et c'est par elle que l'homme a d'être homme et animé et vivant et corps et substance et être. L'âme donne ainsi à l'homme tout degré essentiel de perfection; en outre, elle communique à notre corps l'acte de l'être par lequel elle est elle-même» (S. Th. 1 P Q 76 Contra gent. cc 56, 68, 89, 70, 71 ...).

Quant aux facultés de l'âme, Avicenne dit: «Par son union avec le corps l'âme accomplit deux fonctions: elle dirige le corps, d'une part; par elle il accomplit ses fonctions; et d'autre part, elle conçoit les intelligibles. Parce qu'elle dirige le corps, il existe une ressemblance entre elle et les tendances animales; elle arrive à dégager par l'industrie (la fabrication des instruments) ce dont l'homme a besoin pour satisfaire ses appétits physiques (Najat, 2 ème partie, Q. 6 chap. 3) L'âme dirige aussi le corps dans ses activités, et lui indique ce qu'il doit faire; alors se forment les opinions courantes comme: le mensonge est mauvais, l'injustice est détestable ...

La deuxième fonction de l'âme consiste dans la perception des intelligibles. Cette fonction prouve que l'âme agit alors indépendamment du corps. Cette deuxième fonction — à savoir la perception des intelligibles — consiste en ce que les formes immatérielles s'impriment dans l'âme. Si ces formes ne sont pas séparées de toute matière, l'âme les abstrait de tout rapport avec la matière (Najat, II, 6, chap. 3).

Cette distinction entre les deux grandes facultés de l'âme se trouve chez Thomas d'Aquin. En effet, il dit: «Des facultés de deux ordres, les organiques et les inorganiques, dérivent de l'âme humaine par voie d'émanation naturelle: les premières auxquelles appartient le sens, ont pour sujet le composé; les dernières, l'âme toute seule. L'intelligence est donc une faculté intrinséquement indépendante de tout organe (S. Th. I P. q. 77—79; Contra Gent. c 72, De anima a 19 etc).

Pour prouver la spiritualité de l'âme, Avicenne avance comme argument principal la conception qu'a l'âme des intelligibles. En effet, dit-il, la faculté intellective intellige sans le concours d'un organe (d'un instrument). Si cette faculté intelligeait à l'aide d'un organe, il lui serait impossible de se saisir elle-même, ni de saisir l'organe (l'instrument), ni de saisir qu'elle intellige. Il n'y a aucun instrument entre cette faculté (d'intelliger) et le fait de saisir qu'elle a intelligé. L'âme se saisit elle-même sans l'aide d'un organe (Najat II, q. 6 ch. 10). Avicenne varie les arguments ici. Il fait remarquer que lorsque l'organisme arrive à quarante ans, il atteint son

plein développment après quoi c'est le déclin qui commence, alors que la faculté intellective augmente et se renforce dans la plupart du temps. Or, si cette faculté intellective dépendait du corps, elle devrait, dans ce cas, s'arrêter de se développer et commencer à décliner. Mais, dans la plupart des cas, c'est le contraire que nous constatons; cette faculté intellective continue à se développer et à augmenter.

D'autre part, les fortes impressions sur le corps l'empêchent de sentir, immédiatement après, des impressions plus faibles et de même nature que les premières; ainsi, après avoir été impressionné et ébloui par une très forte lumière, l'œil ne peut pas, immédiatement après, voir une lumière faible; il lui faut un certain temps pour s'adapter à cette faible lumière. De même, après avoir entendu une très forte détonnation et avoir été abasourdi par elle, l'oreille ne peut pas être impressionné immédiatement après par un bruit faible. Après avoir goûté une douceur très forte, on ne peut pas, immédiatement après, savourer une douceur moins forte ... Alors qu'au contraire la faculté intellective passe d'une intellection très profonde immédiatement à une intellection moins profonde.

Avicenne insiste beaucoup sur le phénomène de l'introspection pour prouver l'immatérialité de l'âme. L'âme, dit-il, saisit les intelligibles et saisit qu'elle les saisit. Cette opération introspective se fait sans l'aide d'un organe; sinon l'organe serait un obstacle à cette opération. Avicenne trouve ainsi, dans ces faits, des arguments suffisants pour prouver la spiritualité de l'âme.

De son côté, Thomas d'Aquin insiste sur l'opération intellective de l'âme humaine pour prouver son immatérialité. La simple appréhension, dit-il, se fait par une conception entièrement abstraite, qui représente les choses indépendamment du temps et de l'espace, dans leur essence même, comme les universaux, les espèces et les genres.

Dans le jugements, il y a un point de vue encore plus abstrait: le rapport nécessaire qui relie l'attribut au sujet; de là ces jugements absolus, analytiques, a priori. L'indépendance de l'âme est plus parfaite encore dans le raisonnement; car la conséquence, ou le passage logique des prémisses à la conclusion échappe entièrement aux sens et rentre dans l'ordre purement immatériel.

Ainsi, le principe sur lequel s'appuie Thomas d'Aquin, c'est la spiritualité même de l'opération et de son objet. Non seulement notre âme atteint des objets entièrement immatériels comme l'universel, l'infini, l'éternel, mais même quand elle perçoit les objets matériels, elle les considère d'une manière abstraite et idéale et avec des points de vue tout nouveaux qui n'ont pas été saisis par les sens. Ainsi, en voyant un effet sensible elle infère l'idée de cause; de l'opération elle déduit la nature du sujet qui agit; elle corrige les erreurs des sens et redresse par le jugement le bâton que les yeux montrent brisé dans l'eau ...

Ainsi, l'accord est complet entre la conception d'Avicenne et celle de Thomas au sujet de la nature de l'âme humaine: l'opération que l'âme accomplit en saisissant les intelligibles immatériels et en se saisissant elle-même intelligeant ces intelligibles prouve suffisamment qu'elle est immatérielle; en effet, le semblable saisit le semblable.

De l'opération intellective de l'âme humaine Avicenne déduit que la nature de l'âme diffère essentiellement de celle du corps, puisque sa fonction diffère de celle du corps. Donc, l'âme ne meurt pas avec la mort du corps et ne se dissout pas avec lui (Najat 2ème Partie, Q. 6 ch. 13). Avicenne conclut que l'âme humaine est par essence immortelle. Par contre Al-Farabi soutient que l'âme humaine n'est pas immortelle de par son essence, mais qu'elle acquiert l'immortalité en saisissant les intelligibles (Al-Farabi: Les Idées des habitants de la Cité vertueuse, chapitre 32); et l'âme qui n'a pas connu les intelligibles suit le sort de son corps, à savoir la décomposition et l'anéantissement (Al-Farabid, ibid.).

Thomas d'Aquin est tout à fait d'accord avec Avicenne au sujet de la nature immortelle de l'âme. Il dit: «Dieu qui a constitué la nature n'enlève jamais ce qui est naturel aux êtres, et par conséquent Il n'enlèvera jamais à l'âme l'immortalité qui lui vient de sa nature» (Som. théo. IP. Q 104, a 4 et Contra Gen. c 55).

L'accord est ainsi complet entre Avicenne et Thomas d'Aquin au sujet de la spiritualité de l'âme humaine prouvée par son opération intellective, et de son immortalité qui est une conséquence de sa spiritualité.

Avicenne et Thomas d'Aquin ont trouvé la preuve logique de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme humaine, alors qu'Al-Farabi soutenait que l'immortalité de l'âme humaine s'acquiert quand cette âme conçoit les intelligibles. Et Al-Ghazali soutenait, lui aussi, qu'il est impossible de prouver la spiritualité de l'âme par son opération, car il a ramené toute notre connaissance aux sens. L'immortalité de l'âme est, pour lui, une vérité de foi. D'accord avec Ghazali, Duns Scot et quelques rares scolastiques avaient prétendu que l'immortalité de l'âme est une vérité de foi et que la raison toute seule ne saurait la démontrer.

Quant à l'origine de l'âme, Avicenne analyse tout d'abord et réfute la thèse de Platon soutenant que l'âme humaine existait avant son union avec le corps. Dans cette hypothèse, dit Avicenne, ou bien il y avait plusieurs âmes individuelles, ou bien il y avait une seule âme. Mais l'individuation des âmes se fait par la matière (les corps). Donc, il est impossible que les âmes soient nombreuses sans corps. D'autre part, il est impossible que l'âme soit une avant de s'incorporer, car si deux corps se forment il leur faut deux âmes, et l'âme est une substance simple, comment se divise-t-elle pour animer plusieurs corps? Donc la thèse de Platon est à rejeter, conclut Avicenne (Al-Shifa Q. 5 ch. 3; Najat 2ème partie Q. 6 ch. 12).

Avicenne arrive ainsi à cette conclusion: l'âme humaine est produite quand se forme un corps suffisamment disposé pour la recevoir. C'est l'Intellect agent (la dixième Intelligence émanant du Premier Etre) qui produit les âmes. Cet Intellect ne produit une âme que lorsque le corps est suffisamment préparé pour la recevoir et pour être son instrument. En effet, si une âme particulière est produite sans qu'il y ait un corps adéquat pour la recevoir, elle ne pourra pas exister, ce qui est contre l'ordre naturel des choses. Le corps est donc l'instrument et le royaune de l'âme. Avicenne conclut alors que les âmes humaines émanent de l'Intellect Agent; et cette émanation est une sorte de création. D'autre part, il faut que le corps soit suffisamment préparé pour la recevoir. Donc, ce n'est pas dès que le foetus ou l'embryon se forme qu'il est prêt à recevoir l'âme; il faut qu'il ait pris une forme adéquate pour cela. Cette forme ne se réalise pas avant le 3ème ou le 4ème mois à partir de la formation de l'embryon.

Au sujet de l'origine de l'âme, Thomas d'Aquin soutient qu'au moment où l'âme peut être infusée dans un sujet suffisamment disposé, elle est créée par Dieu, et elle est de sa nature incorruptible et immortelle (Parmi les nombreux passages où St Thomas affirme cette doctrine, il suffira de citer: Sum. Theol. I P. q 75, a. 2; q 90; q 118; et Qq disp. de Anima a. 14, de Potentia q. 3, a. 2; II Cont. Gent. cc 83 et ss.). Ici, deux assertions qui se rapprochent de la doctrine d'Avicenne: la première est que l'âme est créée par Dieu; la deuxième est que le moment de la création est celui-là même où l'âme est infusée dans le corps suffisamment disposé. Thomas pensait que ce n'est pas dès l'instant de la conception: l'embryon serait d'abord informé par une âme végétative, puis par une âme sensitive, lesquelles prépareraient les voies à l'âme humaine, comme des servantes à une reine, et celle-ci viendrait informer un organisme rendu digne d'elle.

Cette doctrine d'Avicenne et de Thomas d'Aquin au sujet du moment où l'âme humaine s'unit au corps reste discutable: au cas où la femme se débarrasse d'un embryon qui n'est pas encore suffisamment disposé à recevoir l'âme est-elle responsable de cet acte?

Avicenne, d'accord avec Al-Farabi, n'a pas admis la résurrection des corps. Tous deux ont considéré le bonheur de l'âme un bonheur purement spirituel fait de contemplation. Et la souffrance consistera en un sentiment de douleur: l'âme souffrira en se sentant loin du bonheur. Par contre, Ghazali — qui a taxé d'infidélité les deux philosophes musulmans Al-Farabi et Avicenne, pour avoir renié la résurrection des corps — qui est mentionnée explicitement dans le Coran — a fini par admettre que cette résurrection ne signifie pas le retour de l'âme au même corps qu'elle avait revêtu dans ce monde, mais à un corps analogue qui ne sera plus soumis à la décomposition; et ce corps est indispensable à l'âme pour qu'elle sente la jouissance du bonheur, ou pour qu'elle sente la souffrance.

Thomas d'Aquin est plutôt d'accord avec Ghazali sur ce point; mais il admet que l'âme sera revêtue d'un corps sanctifié et son bonheur sera plutôt spirituel, fait de contemplation; et sa souffrance sera de même une souffrance spirituelle.

Donc, en ce qui concerne l'âme humaine certains éléments essentiels que les philosophes musulmans avaient examinés se trouvent dans la pensée de Thomas d'Aquin. Ce sont des éléments relatifs à l'essence de l'âme, au problème de la connaissance, de l'origine de l'âme, de son union avec le corps et de sa destinée.

La deuxième question où l'on trouve des éléments de la philosophie musulmane dans la pensée de Thomas d'Aquin est celle relative à la théodicée.

Thomas d'Aquin distingue, tout comme al-Ghazali, deux principes de connaissance: la raison et la foi. De ces deux principes découlent deux sciences: la philosophie et la théodicée. Mais raison et foi se rendent mutuellement service; la foi est le guide de la raison; la raison est la servante de la foi. C'est en adoptant ce critère qu'Al-Ghazali a condamné d'abord les *mu'tazilites* — théologiens musulmans — qui ont donné à la raison la priorité sur la foi; et ensuite les *falasifa*, Al-Farabi et Avicenne, pour qui la vérité est une, c'est la vérité philosophique: la foi doit être comprise à la lumière de la raison. Ce sera aussi, plus tard, l'attitude d'Averroès.

En théodicée trois points essentiels sont à examiner afin de repérer les éléments qui sont communs entre les penseurs musulmans et Thomas d'Aquin. Ces trois points sont: la preuve de l'existence de Dieu; l'essence de Dieu, et le rapport entre Dieu et la création.

Pour les philosophes musulmans l'existence de Dieu n'est pas question de foi ni d'intuition. La raison est capable de prouver l'existence de Dieu. Avicenne avance comme preuve de l'existence de Dieu, la distinction entre l'être nécessaire par soi et les êtres contingents. On entend par être nécessaire, dit-il, l'être qu'il est impossible de supposer non-existant (Najat, 3ème partie-Théodicée — Q. 2); et on entend par être contingent l'être qu'il n'est pas impossible de supposer existant ou non-existant. L'être contingent — ou l'être possible — ne contient pas l'existence nécessairement. Et l'être nécessaire est ou bien nécessaire en soi, ou bien non-nécessaire en soi mais résultant nécessairement de l'existence d'un autre. Ainsi, le nombre 4 n'est pas nécessaire en soi, mais il résulte nécessairement quand on pose deux plus deux. De même l'ignition n'est pas nécessaire par soi, mais elle résulte nécessairement quand le feu agit sur une chose capable d'être brûlée. L'être nécessaire par soi ne peut pas être nécessaire par un autre. L'être nécessaire par un autre est un être possible, contingent. Les êtres possibles ne peuvent pas être les uns cause des autres, même considérés sous forme d'un cercle et même si on les considère comme

infinis en nombre. Avicenne arrive à cette conclusion: de l'existence des êtres contingents on déduit l'existence d'un être nécessaire cause de tous les êtres contingents. Et cet être nécessaire c'est Dieu (Najat, théodicée, 3ème partie, q. 2). Les philosophes musulmans trouvent dans cette distinction entre l'être nécessaire et les êtres contingents la preuve suffisante de l'existence de Dieu. Pour Thomas d'Aquin l'existence de Dieu nous est connue non point par une intuition immédiate, ni par une démonstration a priori, mais bien par une démonstration a posteriori, c.-à-d. par les créatures, l'argument remontant des effets à la cause: des choses qui sont mues et qui ne sauraient être le principe adéquat de leur mouvement à un premier moteur immobile; du fait que les choses de ce monde procèdent de causes subordonnées entre elles, à une première cause qui n'est pas causée elle-même; des choses corruptibles qui sont indifférentes à être ou à n'être pas, à un être absolument nécessaire; des choses qui, selon les perfections amoindries de l'être, de la vie et de l'intelligence, ont plus ou moins l'être, plus ou moins la vie, plus ou moins l'intelligence, à celui qui est souverainement intelligent, souverainement vivant, souverainement être; enfin de l'ordre de l'univers à une intelligence séparée qui a ordonné et disposé toutes choses et qui les dirige vers leur fin (Som. théo. Q II, I Contra Gent. c 12 et 31; III contra Gent. c 10 et 11; De verit. Q 1 et q 10; de potent. Q 4 et Q 7).

Trois thèses résument toute la théodicée thomiste: la première concerne la démonstrabilité de Dieu et les arguments irrécusables qui démontrent efficacement cette existence. La deuxième a trait à l'essence divine elle-même. La troisième considère les rapports de Dieu avec le monde, la création et la notion de cause première.

Quant à la démonstrabilité de Dieu, Thomas d'Aquin avance cinq preuves: La preuve par le mouvement, par la causalité, par la contingence, par les degrés de participation, et enfin par l'ordre de l'univers. La preuve que donne Avicenne de l'existence de Dieu — à savoir la preuve par l'être contingent et l'être nécessaire — correspond à la troisième preuve thomiste, à savoir la preuve qui conclut à l'existence d'un être nécessaire par soi en partant des êtres contingents. Cet argument ne se trouve pas chez Aristote; mais il est avancé par Al-Farabi et Avicenne qui l'ont passé à Al-Ghazali. Ainsi, Thomas d'Aquin a laissé momentanément la métaphysique d'Aristote et s'est mis à l'école des philosophes arabes. Donc, en ce qui concerne la démonstrabilité de Dieu, Thomas d'Aquin est tout à fait d'accord avec les philosophes musulmans sur deux points essentiels; à savoir: que notre raison a le pouvoir de démontrer l'existence de Dieu, et que par l'intermédiaire des êtres créés et en remontant des effets à la cause on aboutit à prouver l'existence d'un être nécessaire par soi — qui est Dieu.

Quant à l'essence de Dieu et à ses attributs, ce problème a été débattu par les premiers théologiens *(mutakallimun)* musulmans — les *mu'tazilites* — déjà au début du 2ème siècle de l'hégire (9ème siècle). La première difficulté à laquelle devait faire face l'école *mu'tazilite* fut celle relative à la nature de la Parole de Dieu révélée dans le Coran. Cette parole est-elle éternelle ou créée? Si elle est éternelle, comment défendre l'Islam comme une religion nouvelle lorsque les chrétiens soutiennent que le Christ est le Verbe éternel de Dieu? En effet, les *mu'tazilites* accusaient les chrétiens de polythéisme: un Dieu trine, c'est pour les *mu'tazilites* trois dieux. D'autre part, admettre des attributs divins distincts de l'essence divine, comme l'ont fait ceux qui, parmi les musulmans, se sont attachés au sens obvie des versets, c'est fausser la notion que nous devons avoir de Dieu, l'Un, le Simple, le Parfait.

Pour épurer cette notion de Dieu de toutes les erreurs, les *mu'tazilites*, guidés par la logique d'Aristote, aboutissent à la notion d'Acte Pur. Nous ne pouvons, disent-ils, avoir aucune idée positive de Dieu; et le verset dit bien: «Rien n'est comme Lui» (Coran 42: II). Il faut donc interpréter tous ces attributs mentionnés dans le Coran et les ramener à l'essence divine qui nous échappe. Le Coran devient alors, pour les *mu'tazilites*, une espèce d'inspiration divine faite dans le temps à un homme (le prophète) qui l'a exprimée en un langage humain. Soutenir que le Coran est la parole éternelle de Dieu est donc du polythéisme. Ecoutons, par exemple Abul Hudhayl, l'un des maitres *mu'tazilites* interpréter les attributs divins mentionnés dans le Coran: «Si je dis, soutient Abul Hudhayl, que Dieu est savant, c'est d'abord une façon commode pour nous de parler de Lui; puis je confirme en Lui une science qui est sa propre essence. Autrement dit, je considère cette essence sous l'angle de la science et je rejette d'elle l'ignorance. De même si je dis que Dieu est puissant, je confirme en Lui une puissance qui est sa propre essence et je nie de Lui l'impuissance. Il en est de même des autres attributs.» Et Abul Hudhayl de conclure: «Dieu est savant en vertu d'une science qui est sa propre essence. Il est puissant en vertu d'une puissance qui est sa propre essence. Il est vivant en vertu d'une vie qui est sa propre essence; et ainsi de suite». Donc les prétendus attributs divins ne sont pas distincts de l'essence divine. Ce sont des considérations rationnelles commodes pour nous. Ces prétendus attributs divins ne sont que l'essence divine — elle-même exprimée par des figures ou des métaphores; ce ne sont pas des attributs essentiels comme ceux qu'on distingue dans les autres essences ou substances. Les attributs étant ainsi réduits à l'essence divine, l'intelligence humaine devient incapable de saisir cette essence divine ou de la définir. La seule définition possible de Dieu sera la définition par négation. Les mu'tazilites disent: «Dieu n'est ni corps, ni forme, ni substance, ni accident. Il n'a ni couleur, ni odeur, ni dimensions, ni organes. Il ne se dirige dans aucune direction, Il n'est contenu dans aucun lieu, Il est hors du temps. On ne peut le définir par

aucun des attibuts qui conviennent aux créatures.» Ainsi, les *mu'tazilites* ont versé dans l'agnosticisme.

Après avoir dénué la notion de Dieu de tout ce qui peut affecter la créature, les *mu'tazilites* en arrivent à nier la vision béatifique en tant que contemplation visuelle de Dieu. «Dieu ne peut être vu avec les yeux au paradis; et quiconque soutient le contraire est un infidèle.»

Cette attitude purement rationnelle des *mu'tazilites* à l'égard de l'essence divine parut exagérée à l'un de leurs disciples, Al-Ash'ari, qui a essayé de conciler les conclusions de la raison avec les données de la révélation, après qu'une très forte réaction contre les *mu'tazilites* eut lieu de la part de ceux qui, doutant de la raison, se sont fiés complètement à la révélation; alors que les *falasifa* (les philosophes musulmans, tels Al-Farabi et Avicenne) ont adopté la doctrine *mu'tazilite* relative à l'essence divine.

Al-Ash'ari ne considère pas ces 99 attributs mentionnés dans le Coran comme semblables à ceux dont l'homme est doté: science, volonté, puissance, parole, justice, etc ... Mais ce sont des attributs à la «façon divine», et il nous est impossible de savoir «comment» ils sont. C'est par analogie avec l'homme que nous parlons de ces attributs divins. Donc, définir Dieu par ces attributs rélévés et acceptés sans analogie sera une erreur; on versera alors dans l'anthropomorphisme. Quant à la vision béatifique, Al-Ah'ari l'admet tout en rappelant que nous ne pourrons jamais savoir «comment» elle se fera. C'est en intoduisant un terme tout à fait nouveau en théologie musulmane «le sans comment» (le *bilakayf*) qu'Al-Ash'ari a distingué nettement deux plans: le plan humain et le plan divin. Dieu, en se révélant aux prophètes, leur parle le langage humain, alors que Lui est dans un autre ordre, tout à fait transcendant à celui de l'homme et qu'il est impossible à l'homme de saisir.

Mais les *falasifa* musulmans ont adopté la doctrine *mu'tazilite* relative à l'essence divine. Al-Farabi, dans son livre: les Idées des habitants de la cité vertueuse consacre les six premiers chapitres à l'essence divine. Il insiste sur l'unicité de Dieu, sur sa simplicité et sur l'impossibilité de la vision béatifique. Il ramène les prétendus attributs divins à l'essence divine.

De même Avicenne, dans sa théodicée (Najat, 3ème partie, chap. 2) insiste sur l'unité de l'être nécessaire et sur sa simplicité. Mais Al-Ghazali adoptera la doctrine *ash'arite* relative à l'essence divine. Ainsi donc, on rencontre chez les penseurs musulmans deux doctrines relatives à l'essence divine: l'une va jusqu'à l'agnosticisme — c'est celle des *mu'tazilites* et des *falasifa* —, l'autre est basée sur l'analogie — c'est celle des *ash'arites* exposée clairement par Al-Ghazali.

Au sujet de l'essence divine, Thomas d'Aquin parle un langage semblable à celui des *mu'tazilites* et des *falasifa* musulmans, d'une part, et à celui des *ash'arites* et d'Al-Ghazali, d'autre part. Dieu, dit-il, est une substance entièrement simple, dans laquelle il ne peut y avoir ni parties, ni division.

Cependant, notre esprit borné, ne pouvant traduire dans un seul concept cette unique et transcendante réalité, recourt à des termes multiples et variés: ces qualificatifs que nous donnons à la nature divine s'appellent les attributs divins. Ainsi, disons-nous, Dieu est infini, immense, éternel, sage, bon, juste, etc. (Sum. Theo I Q 11, a. 3) Thomas dit encore: Ce qui distingue Dieu des autres êtres est l'unité dans son essence. Une des significations de l'unité, c'est l'être propre par lequel tout être se distingue des autres; c'est cette signification qui fait dire d'un être qu'il est un en tant qu'il possède l'être qui lui est propre. Or, cette signification de l'unité va de pair avec l'Etre premier (Th. d'A. de Dieu, I, q. XI a 3).

Rappelons ici qu' Eugène III, au concile de Reims en 1148 s'exprime ainsi au nom de l'Eglise: «Nous croyons que la nature simple de la divinité c'est Dieu lui-même et qu'on ne peut en aucun sens catholique nier que la divinité soit Dieu ou que Dieu soit la divinité. Si l'on dit que Dieu est sage par la sagesse, grand par la grandeur, éternel par l'éternité, un par l'unité, nous croyons que cette sagesse c'est Dieu lui-même, que cette grandeur c'est Dieu, que cette éternité c'est Dieu, que cette unité c'est Dieu. En d'autres termes Dieu est par lui-même sage, grand, éternel et un» (Denzinger 294).

Quant à la transcendance de Dieu; à sa simplicité (Sum. Theo. I a Q. III), à l'impossibilité de voir l'essence divine (Sum. theo. I a Q XII) ou de l'existence d'une créature semblable à Lui (I a QIV), les conclusions de Thomas d'Aquin concordent avec celles des *mu'tazilites* et des *falasifa.*

La troisième thèse de la théodicée thomiste concerne la création du monde et les rapports de Dieu avec le monde.

Al-Farabi explique l'origine du monde par voie d'émanation à partir du Premier Etre, qui est l'être nécessaire en soi et par soi. La première émanation est une Intelligence qui, en s'intelligeant, produit la sphère enveloppante, et, en intelligeant le Premier, produit une deuxième Intelligence. L'émanation continue ainsi jusqu'à la dixième Intelligence — ou Intellect agent — et à la sphère de la Lune où s'arrête le monde supra lunaire. Quant au monde des éléments, monde sublunaire, il est une émanation de cette dixième Intelligence et est régi par elle. Chacune des dix Intelligences séparées régit une sphère qui lui est propre, et le bonheur est dans la contemplation du Premier Etre. Avicenne adoptera cette philosophie d'Al-Farabi avec une légère modification dans le système de l'émanation à partir du Premier Etre; et il insistera sur la preuve de l'existence de l'Etre nécessaire à partir des êtres contingents.

D'autre part, les Intelligences séparées qui meuvent les sphères célestes, d'après les philosophes de l'émanation, ne sont autres que les anges, bien distincts les uns des autres, puisque ces Intelligences sont immatérielles.

Cette question est développée dans la question 50 de la Prima Pars de la Somme. Et ces Intelligences trouvent leur bonheur dans la contemplation

du Premier Etre, objet de leur désir. St Thomas, dans les questions 51 et 52 de la Prima Pars de la Somme théologique a adopté la théorie du moteur objet du désir, sous la forme développée par les commentateurs arabes Al-Farabi et Avicenne. Pour St Thomas, il est impossible qu'il y ait deux anges de la même espèce, car les anges n'ont pas de corps; et là où il n'y a pas de matière, il n'y a pas d'individus dans une même espèce. Al-Farabi et Ibn Toufayl avaient insisté sur ce principe d'individuation qu'est la matière: là où il n'y a pas de corps il n'y a plus qu'une seule catégorie d'âme.

Dans la I a Pars, Q. 3, Thomas d'Aquin prouve que Dieu est le seul être en qui l'essence est identique à l'existence. La créature a reçu l'existence d'un autre être; donc son essence est une simple possibilité à laquelle l'existence est adjointe. Cette doctrine est absente chez Aristote qui ne soupçonne pas la création ni même l'émanation. Par contre, nous trouvons chez les *mu'tazilites* l'idée du «néant» (du non-être). L'essence du monde, d'après ces théologiens, était à l'état de «néant» (de non-être, de non-existence) et la création a consisté dans le fait que Dieu a accordé l'existence à cette essence. Donc l'essence du monde est distincte de son existence. Créer c'est ajouter l'existence à l'essence. Et cela ne peut provenir que d'un être en qui essence et existence se confondent — à savoir l'être nécessaire par soi et en soi, qui est Dieu.

Ce sont là quelques exemples des éléments de la philosophie musulmane qu'on trouve dans la pensée de Thomas d'Aquin et qui montrent que les problèmes débattus par les théologiens et philosophes musulmans ont été examinés par les grands penseurs chrétiens et notamment par Thomas d'Aquin qui a adopté certaines des conclusions auxquelles étaient arrivés ceux qui, parmi les penseurs musulmans l'avaient devancé en Orient et en Espagne musulmane.

On pourrait étendre cette analyse aux problèmes de l'éthique, par exemple. Il suffit de signaler, dans ce domaine, l'accord total qui existe entre les *mu'tazilites* et Thomas d'Aquin sur le pouvoir de la raison humaine de découvrir dans les actes leur valeur morale intrinsèque et de distinguer le bien du mal, et ce avant toute révélation. La révélation ne fait que confirmer et compléter les jugements de la raison.

Et ainsi, en Islam, certaines attitudes de la raison humaine devant la révélation ont trouvé leur justification lorsqu'un grand penseur de la chrétienté — comme St Thomas d'Aquin — les considère à leur juste valeur et les adopte. Et c'est là une gloire pour la raison humaine qui, malgré la différence dans les voies que Dieu prend pour communiquer avec les hommes, porte des jugements qu'accepte toute intelligence éclairée et armée de bonne volonté dans la recherche de la vérité.

THOMAS VON AQUIN UND DIE ERDE

von Klaus Bernath (Bonn)

In der ökologischen Diskussion wird als eine der Wurzeln, wenn nicht als die wichtigste Quelle, der naturfernen bis naturfeindlichen technischen Mentalität des Abendlandes häufig das Kartesianische Denken genannt. Insbesondere die Unterscheidung der *res cogitans* von der *res extensa*, die die II. Meditation einführt, wird als das auslösende Moment angesehen, das den technischen Zugriff zur Natur rechtfertigt. Diese Zusammenhänge sind oft dargestellt worden, sehr eindringlich bereits in dem Werk von Friedrich Georg Jünger, Die Perfektion der Technik[1], das früh die bedrohliche Entwicklung charakterisiert hat und als klassisch gelten kann. In der Inhaltsübersicht steht lapidar: „Die Lehre von Descartes als Grundlegung des technischen Ausbeutungsprozesses“[2], und im Text führt der Autor aus: „die Res extensa ist tot; sie kann vollkommen beschrieben und bestimmt, das heißt auf mechanische Weise erklärt werden. Und da sie tot ist, braucht man Eingriffe in sie nicht zu scheuen und Widerstände, die nur leblose und ungeistige sein können, nicht zu berücksichtigen. Daß die Res cogitans sich zum alleinigen Herrn und Meister des Weltprozesses aufwirft, daß sie das scharf, rücksichtslos, ohne auf Einwürfe zu achten, tun wird, liegt im Denken von Descartes vorbereitet“.[3] Mit der gleichen Bestimmtheit urteilt K. M. Meyer-Abich[4]: „Die in der Industriegesellschaft vollendete Machtergreifung setzte (...) ein menschliches Selbstverständnis voraus, in dem unsere Naturzugehörigkeit nicht vorkommt. Im industriegesellschaftlichen Naturbild gibt es gar keine Menschen. Das dazu passende philosophische System der Vergessenheit der menschlichen Naturzugehörigkeit stammt von René Descartes.“ Die Folgen dieser Vergessenheit schildert Meyer-Abich[5] in einem wechselseitigen Verhängnis: „So wird das Natürliche nicht mehr menschlich und das Menschliche nicht mehr natürlich erfahren.“ Die Begründung sieht der Autor in der „Kopernikanischen Wende“, die in der Bewußtseinsgeschichte dazu geführt habe, „daß

---

[1] Beendet 1939, zuerst erschienen 1946, 5. Aufl. Frankfurt am Main 1968.

[2] L. c., 365.

[3] L. c., 41.

[4] Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München—Wien 1984, 231.

[5] L. c., 205.

die Menschheit die Welt nicht mehr von der Erde aus (...), sondern von sich aus sieht. Dieses ist die neuzeitliche Anthropozentrik. Die Philosophie wurde dadurch zur Subjektivitätsphilosophie. In ihrem ersten Entwurf, bei René Descartes, steht der Mensch als bloßer Denker (res cogitans), der Mitwelt als bloßem Material (res extensa) gegenüber".[6]

Soweit die Charakterisierung der neuzeitlichen Grundströmung, über die weitgehende Übereinstimmung besteht. Auch die Rückführung auf Descartes ist schon zum Gemeinplatz geworden, und es ließen sich beliebig viele Äußerungen anführen, die alle in dieselbe Richtung weisen. Verschieden ist allenfalls die Bewertung, die von begeisterter Zustimmung in einem ungebrochenen Fortschrittsoptimismus bis zu den skeptischen und warnenden Stimmen reicht, die hier angeführt wurden. An Urteilen der verschiedensten Art herrscht also kein Mangel, und sie brauchen darum nicht vermehrt zu werden. Auch an der Berechtigung, den entscheidenden Strang des neuzeitlichen Denkens auf Descartes zurückzuführen, wird vernünftigerweise niemand zweifeln. Es bleibt jedoch für einen geschichtlich denkenden Menschen unbefriedigend, sich mit der Auskunft, Descartes sei der Urheber der genannten Denkweise, begnügen zu sollen. Wenn das doch allenthalben geschieht, wirkt vielleicht ein negatives Urteil über die Zeit vor Descartes nach, das von Humanisten und Reformatoren in gleicher Weise ausgeht, und das Hegel durch seine Philosophiegeschichte verfestigt hat, wonach nämlich das neuzeitliche Denken mit Descartes einsetze und die Philosophie der Jahrhunderte vor ihm nicht wissenswürdig sei. Nun, für Mediaevisten bedarf die gegenteilige Ansicht keiner umständlichen Begründung; aber wie steht es wirklich mit der Neuheit der zur neuzeitlichen Technik führenden Gedanken bei Descartes? Lassen sich wirklich keine Verwurzelungen in den voraufgegangenen Jahrhunderten aufzeigen?

Die Arbeitshypothese dieser Untersuchung ist, daß solche Bindungen an die Vergangenheit, genauer, an das Mittelalter, in der Tat bestehen, und die These, die zur Diskussion gestellt wird, lautet, daß Descartes ein folgenschweres Versäumnis des mittelalterlichen Denkens geerbt hat: das Vergessen der Erde. Wenn hier allgemein vom Mittelalter gesprochen wird, so ist sogleich zu präzisieren: es soll von der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts und von ihrem wirkmächtigsten Repräsentanten ausgegangen werden, von Thomas von Aquin. Das Mittelalter ist in den Fragen, die um die Natur und um die Erde kreisen, durchaus von gegensätzlichen Strömungen bestimmt. Es soll nun die Haltung des Thomas geschildert und von der anderer mittelalterlicher Autoren seines und des vorangegangenen Jahrhunderts abgehoben werden, von denen er sich in charakteristischer Weise unterscheidet. Daraus kann dann, wenn der Versuch überzeu-

---

[6] Ibid.

gend gelingen sollte, der Hinweis entnommen werden, daß gerade von Thomas aus eine Linie zu Descartes und damit zum technischen Denken der Neuzeit führt.

Die Vermutung wird bestärkt durch die Tatsache, daß der junge Descartes seine Bildung am Jesuitenkolleg von La Flèche[7] empfangen hat, und zwar auf der Grundlage eines zur Schulroutine erstarrten Thomismus[8]. Gelegentlich spielt Descartes sogar selbst darauf an, wenn er ausdrücklich „scholastische Termini“[9] benutzt. Wichtiger als einzelne Abhängigkeiten zu verrechnen, die bis in den Stil und die Wortwahl reichen, scheint es aber, das behauptete Vergessen — oder das Überspringen, die Vernachlässigung — der Erde in den Werken des Thomas aufzuzeigen. Wie läßt sich aber ein solcher Beweis *ex negativo* führen? Kann er überhaupt einsichtig gemacht werden? Der im folgenden unternommene Versuch kann nur so viel Beweiskraft beanspruchen, wie den angeführten Texten zugebilligt wird.

I. Thomas über die Erde

Die Stellen, an denen Thomas in seinem ausgedehnten Werk über die Erde spricht, sind überaus selten. Wie im Rahmen einer Untersuchung über die Grundlagen der Anthropologie des Thomas[10] einmal bemerkt wurde, fällt es sogar schwer, überhaupt Texte zu finden, in denen Thomas expressis verbis von der Erde handelt. Hier seien die wichtigsten angeführt, wobei es nicht auf die Vollständigkeit der Belege ankommt, sondern darauf, charakteristische Äußerungen vorzustellen. Solche finden sich im Sentenzenkommentar, in der Summa, im Kommentar zu De caelo, in den Quaestiones disputatae de potentia sowie in dem Opusculum De regimine principum.

1. Im Sentenzenkommentar ist von der Erschaffung der Erde die Rede. Innerhalb der Behandlung des Sechstagewerkes heißt es: *in secundo die formatio corporalis creaturae quantum ad superiorem partem, quae firmamentum dicitur; in tertio quantum ad inferiorem partem, scilicet terrae, aqua et aeris vicini*[11]

Berichtet wird also von der materiellen Schöpfung, die einen oberen Bereich aufweist, der *firmamentum* genannt wird, und einen unteren, *terra*,

---

[7] Cf. C. v. Brockdorff, Descartes und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre, München 1923, 9 sq. (= Kafka, Gesch. d. Phil. in Einzeldarstellungen. Bd. 16/17).

[8] Cf. L. Gilen, Über die Beziehungen Descartes' zur zeitgenössischen Scholastik, in: Scholastik 32 (1957) 41—66, bes. 43—49.

[9] Cf. Discours de la Méth., IV: „j'userai, s'il vous plaît, ici librement les mots de l'École.“

[10] Cf. K. Bernath, Anima Forma Corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin, Bonn 1969, 145 (= Abh. z. Phil., Psychol. u. Päd., Bd. 57).

[11] II Sent. d. XII, q. I, a. 3, sol.

der, wie es heißt, dem Wasser und der Luft benachbart ist. In der Unterscheidung eines oberen und eines unteren Bereichs, einer *superior pars* und entsprechender *pars inferior*, muß nicht unbedingt eine Wertung ausgesprochen sein, obwohl auch das anklingt. Mit der Nennung des Wassers und der Luft, in welche Reihe auch die „Erde" hineingestellt ist, zeigt sich aber, daß hier mindestens so stark die aus der Antike bekannten vier Elemente angesprochen sind wie die konkrete Erde als der Ort des Menschen.

Zieht man nun den gesamten Kontext mit heran, in dem der Satz über die Erde steht, so ergibt sich noch ein anderer Befund. Das *corpus articuli* beginnt nämlich:

Natura angelica intellectualis est, ut lux est; et si proprie lux est, oportet quod ejus illustratio dies dicatur. Angelica autem natura in principio conditionis rerum cognitionem earum accepit; ut sic quodammodo lux intellectualis ejus rebus creatis praesentabatur inquantum cognoscebantur; unde ipsa cognitio rerum dies dicitur; et secundum diversa genera cognitorum et ordinum distinguuntur et ordinantur dies: ut in primo die intelligatur formatio spiritualis creaturae per conversionem ad Verbum; in secundo die formatio corporalis creaturae quantum ad superiorem partem, quae firmamentum dicitur; in tertio quantum ad inferiorem partem, scilicet terrae, aquae et aeris vicini; in quarta superior pars, scilicet firmamentum; in quinto inferior quantum ad aerem et aquam, in sexto ad terram.[12]

Sieht man an den Anfang des Textes, so ist sein eigentlicher Gegenstand das Wesen der Engel. Dieses Wesen ist geistig, *intellectualis*, und es ist Licht, *lux*. Darum kann es dem Tag gleichgesetzt werden, *dies*, und das wiederum erlaubt die Verknüpfung mit dem Schöpfungsbericht der Genesis, der in sechs Tage eingeteilt ist mit dem siebenten als Höhepunkt, an dem der Schöpfer ruht. Man sieht unschwer, wie Thomas an der eigentlichen Pointe des Textes vorbei seinen eigenen systematischen Gedanken verfolgt, und der zielt an dieser Stelle eindeutig auf die Erschaffung der geistigen Kreatur, also der Engel. So wird unter der Hand das, was als Genesisauslegung ansetzt, zu einem kleinen Traktat über die Natur des Engels. Man sieht, Thomas hat den Namen des *Doctor angelicus* nicht ganz zu unrecht erhalten. Bei dieser Bemühung um den weit erhabeneren Gegenstand, den die geistige Kreatur darstellt, ist freilich die Erde fast aus dem Blickfeld entschwunden, und sie wird schließlich, weil sie nicht gänzlich zu verschweigen ist, im untergeordneten Teil der Schöpfung angeführt.

2. In der Summa Theologiae handelt Thomas in den Quaestionen 65 bis 74 der Prima pars von der materiellen Schöpfung. Dieser Traktat steht zwischen dem von der Erschaffung der Engel, die in den Quaestionen 50 bis 64, und der Lehre vom Menschen, die in den Fragen 75 bis 102

---

[12] Ibid.

abgehandelt wird. Die Abfolge der drei Traktate scheint folgerichtig, wenn auch die unterschiedliche Gewichtung Anlaß zu Fragen böte. Hat man jedoch akzeptiert, daß bei Thomas die Engellehre ein Höchstmaß an denkerischer Energie auf sich zieht, wird man nichts Befremdliches darin sehen. Sieht man die Texte im einzelnen, finden sich Merkwürdigkeiten genug.

Nach der einleitenden Quaestio über das *opus creationis* (65) geht es in der folgenden um das *opus distinctionis*. Hier ist auffällig, daß der grundlegende Schrifttext, *In principio Deus creavit caelum et terram* (Gen 1, 1) erst in der zweiten *responsio* des ersten Artikels steht[13], während im *corpus* mit großer Ausführlichkeit die Frage der *informitas* erörtert wird. Der Satz *Terra erat inanis et vacua* wird aristotelisch auf die *materia prima* bezogen, und die unphilosophische Ausdrucksweise des biblischen Autors mit Verständnis aufgenommen: *Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum*[14].

3. Zu Beginn der 68. Quaestio des angeführten Traktats findet sich wieder einmal die Vokabel *terra*. Sie steht jedoch nicht in der Auslegung des Thomas, sondern ist Teil des hier in einer *objectio* zitierten Satzes der Genesis, *In principio creavit Deus caelum et terram*[15]. Die dazu gehörige Antwort hat jedoch nur die zweifache Nennung des Wortes *caelum* zum Gegenstand: *caelum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis; caelum autem quod legitur secunda die factum; est caelum corporeum*[16]. Die zu lösende Schwierigkeit betrifft also den Himmel, nicht die Erde.

4. Ein Artikel widmet sich der Frage, ob die Erschaffung der Pflanzen „angemessen" am dritten Tage berichtet werde. Das wird zugestanden. Eine Nebenfrage ist jedoch, warum nur die Pflanzen erwähnt werden und nicht die Gesteine und Metalle, die doch auch der Erde „anhaften", *adhaerent*. Die Antwort begründet dies damit, daß der biblische Verfasser, also Moses, nur das darstellt, was offensichtlich ist. Die Mineralien entstehen jedoch auf verborgene Weise „in den Eingeweiden der Erde", und darum erwähnt er sie nicht: *Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terrae ... Et ideo de eis mentionem non fecit*[17].

5. Der einzige Artikel der 72. Quaestio spricht von den Landtieren, die am sechsten Tage geschaffen wurden: *in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium*[18]. Damit sind auch schon die konkreten Aussagen über die Erde im Rahmen dieses Traktates beendet, und die folgende Quaestio nennt nur noch die Ruhe des Schöpfers

---

[13] I, 66, 1 ad 2.
[14] I, 66, 1 c.
[15] I, 68, 1, 1. obj.
[16] I, 68, 1 ad 1.
[17] I, 69, 2 ad 3.
[18] I, 72, art. un., c.

am siebenten Tag. Sie ist Ausdruck der *perfectio*, also der *integritas universi*[19]. Man wird nicht umhin können, die Kargheit der Sprache innerhalb der ganzen Schöpfungslehre festzustellen. Rückblickend ließe sich sogar die Frage stellen, ob wirklich die Tatsache der Erschaffung von Himmel und Erde im Mittelpunkt der Aussagen steht. Der unbefangene Leser gewinnt den Eindruck, daß es sich nicht so sehr um eine Auslegung des biblischen Berichts, sondern um eine theologische Kritik des Wortlauts handele: allzu oft zielt die Frage auf die „Angemessenheit", *convenientia*, der jeweiligen Aussage. Sie wird natürlich im Sinne des *exponere reverenter* zugestanden, wie könnte es auch anders sein; aber hinter der Frage nach dem angemessenen Ausdruck verschwindet fast der Gegenstand, und vielleicht ist er ja auch zu vernachlässigen, wenn es sich um das *ultimum corpus*[20] handelt, „den letzten der geschaffenen Körper".

6. Auch wo eine der seltenen konkreten Aussagen vorkommt, ist es fraglich, ob denn die Erde der eigentliche Anlaß der Überlegung sei. So heißt es einmal: *terra se habet ad caelum ut centrum ad circumferentia. Circa unum autem centrum possunt esse multae circumferentiae. Unde, una terra existente, multi caeli ponuntur*[21]. Auch hier wird nicht nach der Erde gefragt, sondern danach, ob es nur einen Himmel gebe oder mehrere. Die Antwort geht wiederum nicht von den fraglichen Gegenständen aus, sondern versucht eine Schwierigkeit in den gegensätzlichen Aussagen der Väter Basilius und Chrysostomus zu harmonisieren. Zu diesem Zweck wird eine gelehrte Bemerkung über eine Eigenheit der hebräischen Sprache gemacht, die für „Himmel" die Pluralform *caeli caelorum* hat, und das wird mit dem Sprachgebrauch einer Schriftstelle belegt: *Laudate eum, caeli caelorum*[22]. Der Anlaß der Überlegung ist wiederum eine Schwierigkeit in der Überlieferung, hier in Vätertexten, die ebenfalls mittels der Methode des *exponere reverenter* miteinander in Einklang gebracht werden. Der Lehrentscheid des Thomas ist somit eine Aussage über Aussagen und nicht über deren Gegenstand, denn nicht die Frage nach dem Verhältnis von dem Himmel oder den Himmeln und der Erde versetzt Thomas in Unruhe, sondern der vermeintliche Widerspruch zweier Autoritäten. Das heißt nicht, daß seine Aussage damit unwesentlich würde; vielmehr tritt ihr symptomatischer Wert erst richtig hervor.

7. Ein hoher Grad von Besonnenheit in seinem philosophischen Kommentarwerk angesichts naturwissenschaftlicher Fragen hat Thomas diese Anerkennung von M. Kurdzialek[23] eingetragen: „Thomas war der erste

---

[19] I, 73, 1 c.; cf. ibid. a. 2.
[20] I, 72, art. un.
[21] 68, 4 ad 1.
[22] Ibid., c.; cf. Ps. 148, 4.
[23] Über die Möglichkeit der Erdrotation in der Auffassung Thomas' von Aquin, in: Atti IX, 229–234; 230, mit Bezug auf De caelo II, 20; II, 21; II, 25; II, 26.

der mittelalterlichen lateinischen Autoren, der so viel Aufmerksamkeit dem aristotelischen Bericht über die Anhänger der Erdrotation zuwandte.“ Das zugrundeliegende Problem selbst kann hier außer Betracht bleiben; es soll nur festgehalten werden, daß Thomas die Erde in diesem Zusammenhang als *principalis pars mundi*[24] bezeichnet, eine seltene Einschätzung ihres Ranges, die sich von anderen, oben angeführten[25], stark abhebt.

Fragwürdig scheint indessen dieses Urteil von M. Kurdzialek[26]: „Es gibt vor Kopernikus keinen anderen Autor, welcher so eindeutig, wie Thomas, die Kugelförmigkeit der Erde unterstrichen hätte.“ Dem widerspricht jedoch T. Veres[27]: „Nous estimons qu'il est impossible de considérer S. Thomas comme précurseur de Copernic.“ Diese Nüchternheit scheint angemessener. Sie entspricht im übrigen dem Tenor anderer Aussagen des Thomas zu astronomischen Problemen besser, etwa dieser: „So werden in der Sternkunde Ellipsen und Nebenkreise deshalb angenommen, weil bei dieser Annahme die sinnfälligen Erscheinungen der Himmelsbewegungen am besten erklärt werden; doch ist diese Erklärung kein genügender Beweis, weil sie vielleicht auch durch andere Annahmen erklärt werden können.“[28] Thomas handelt auch hier von der Qualität der Aussagen und enthält sich eines Urteils in der Sache. Er wägt die Plausibilität von Annahmen, aber im Gegensatz zu den oben erwähnten Fällen steht ihm hier keine biblische oder patristische Autorität zu Seite, und so fällt er keine Entscheidung.

8. Es gibt einen einzigen Text im weitläufigen Œuvre des Thomas, der vom Wohnen des Menschen auf der Erde spricht und die idealen Bedingungen dafür angibt. Dieser sehr anschauliche und sogar dichterisch schöne Text findet sich im Anfang des Kapitels von De regimine principum, das von der Gründung einer Stadt handelt. Es heißt dort[29]:

Est etiam constituendis urbibus eligendus locus qui amoenitate habitatores delectet. Non enim facile deseritur locus amoenus, nec de facili ad locum illum confluit habitantium multitudo cui deest amoenitas, eo quod absque amoenitate vita hominis diu durare non possit.

Ad hanc autem amoenitatem pertinet quod sit locus camporum planitie distentus, arborum ferax, montium propinquitate conspicuus, nemoribus gratus et aquis irriguus. Verum quia nimia amoenitas superflue ad delicias homines allicit, quod civitati plurimum nocet, ideo oportet ea moderate uti.

Eine Übersetzung könnte etwa lauten:

„Sollen Städte neu gegründet werden, so ist ein Ort zu wählen, der durch seine Annehmlichkeit die Bewohner erfreut. Man verläßt nämlich

---

24 De caelo II, 26.
25 V. supra n. 18.
26 L. c., 233.
27 Thomas d'Aquin précurseur de Copernic?, in: Atti IX, 247–253; 253.
28 I, 32, 1 ad 2; DThA Bd. 3, 104.
29 De reg. princ., II, 4, n 844.

nicht leichtfertig einen angenehmen Ort, ebensowenig, wie eine große Anzahl von Menschen an einem Ort zusammenströmen würde, der jeder Annehmlichkeit entbehrt, und das aus dem Grunde, weil das Leben des Menschen ohne Angenehmes nicht lange währen kann.

Zu dieser Annehmlichkeit gehört, daß der Ort auf einer weiten Ebene inmitten von Feldern liegt, daß er mit Bäumen bewachsen, daß er die Aussicht auf nahe Berge eröffnet und von Wasserläufen ausreichend bewässert ist. Wahr ist allerdings, daß zu viel des Angenehmen in überflüssiger Weise die Begierden der Menschen aufstachelt, was für die Gemeinschaft den größten Schaden mit sich bringen kann. Deshalb ist es geboten, sich der Annehmlichkeiten auf maßvolle Weise zu bedienen."

Dieser schon durch seine Wortwahl auffällige Text gäbe zu mancherlei Überlegungen Anlaß. In einer früheren Untersuchung des Verfassers[30] wurde er noch gleichsam zum Nennwert angenommen; das Verständnis darf jedoch dabei nicht stehenbleiben. Sicher bedeutet der Text auch, was er seinem Inhalt nach zu sein scheint: die durchdachte und menschenfreundliche Anweisung an einen Herrscher, der in die Lage kommt, eine neue Stadt zu gründen, hierfür einen Platz auszusuchen, der seinen Bewohnern das Leben angenehm macht. Ist er damit aber schon ein Zeugnis für die Naturnähe des heiligen Thomas? Läßt sich daran ablesen, daß der große Lehrer auch einen Sinn für die Schönheit von Landschaften und deren Wirkung auf das Leben der Menschen hatte, für die eigenständige Bedeutung der Erde und für die Symbiose von Mensch und Umwelt? Leider ergibt sich ein ganz anderes Bild, wenn man die Erkenntnisse der neueren Literaturwissenschaft heranzieht, wie sie insbesondere Ernst Robert Curtius[31] gelehrt hat.

Der die Darstellung tragende Begriff, der in dem kurzen Textstück sechsmal vorkommt, ist *amoenitas* bzw. *amoenus*. „Es ist Virgils ständiges Beiwort für ‚schöne' Natur".[32] Er bezeichnet ursprünglich also eine Ideallandschaft und ist ein *topos* der antiken Dichtung. E. R. Curtius[33] gibt dafür viele Beispiele, und er zeigt auch seine Übernahme durch die Kommentatoren dieser Dichtungen und, was im Zusammenhang mit früh- und hochmittelalterlichen Autoren besonders wichtig ist, die Aufnahme in die großen Sammelwerke, wie der vielbenutzten Enzyklopädie des Isidor[34]. Damit sind mehrere mögliche Wege aufgezeigt, auf denen das Wort und der Begriff zu Thomas gelangt sein können. Es tauchen auch alle Versatzstücke auf, die in der bukolischen Dichtung

---

[30] Cf. K. Bernath, Anima Forma Corporis, 1. c., 145–147.
[31] Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 8. Aufl., Bern und München 1973.
[32] E. R. Curtius, l. c., 199.
[33] L. c., 197–209.
[34] Cf. Isidor. Etymol., XIV, 8, 33.

der Alten verwendet werden: die weite Ebene, die Bäume, die nahen Berge, der Hain und die Fruchtbarkeit und Kühlung bringenden Wasserläufe. All das ist also Bildungsgut, und es entstammt nicht etwa der eigenen Naturbetrachtung. Der einige Unterschied besteht in der Verknappung des Ausdrucks: wenn Ovid[35] 26 Baumarten aufzählt, so begnügt sich Thomas mit dem Gattungsbegriff „Bäume". Auch aus dieser sprachlich schönen Stelle läßt sich also keine besondere Naturnähe des Doctor angelicus herauslesen. Er hat nicht in die Landschaft geschaut sondern, nach seiner Gewohnheit, ins Buch.

9. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß Thomas der Erde keine besondere Aufmerksamkeit schenkt, ja nicht einmal irgendeine Bedeutung beimißt, dann könnte ihn deren Behandlung in seinen Stellungnahmen zur Lehre von den Letzten Dingen liefern. Die sind, wie erinnerlich, Tod, Gericht, Himmel und Hölle. Damit könnte sich der Theologe zufriedengeben, wenn es nicht die irritierende Verheißung eines „neuen Himmels" und einer „neuen Erde"[36] gäbe. Wie stellt sich nun die vollendete Schöpfung in der Sicht des Thomas dar? Zunächst einmal wird der Himmel entscheidend verändert: *in ultima consummatione gloriae cessabit corporum motus*[37], d. h., die Bewegung der Gestirne wird aufhören. Damit entfällt aber auch die Lebensmöglichkeit für Pflanzen und Tiere auf der „neuen Erde", und so heißt es bei Thomas[38]: *in illa mundi innovatione nullum corpus mixtum remanebit praeter corpus humanum.* Am Ende des *corpus* wird noch einmal festgestellt: *Unde motu caeli cessante, non poterit in eis* (gemeint sind die Planzen und Tiere) *motus remanere, nec vita*[39]. Damit sind Pflanzen, Tiere und auch das Mineralreich zwar in ihrer eigenen Gestalt vernichtet, sie bleiben jedoch in gewisser Weise „aufgehoben", weil sie auch im verklärten Leib der Menschen noch anwesend sind: *in ipso homine continuatio quaedam naturarum apparebit, in quantum in eo congregatur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium*[40]. Weil sich der Leib des Menschen aus Mineralien und pflanzlicher sowie tierischer Nahrung aufgebaut hat, erhält er auch in der Verklärung deren Natur für die Ewigkeit. Damit ist auch das letzte Wort über die Erde gesagt: sie wird als „neue Erde" nur insofern noch Bestand haben, als der Mensch sie sich einverleibt hat, und, so könnte man hinzufügen, insoweit er sie in seinem Gedächtnis bewahrt.

---

[35] Met. 10, 90–106; cf. E. R. Curtius, l. c. 201.
[36] Jes. 65, 17.
[37] I, 66, 3 ad 1.
[38] De pot. 5, 9.
[39] Ibid.
[40] De pot. 5, 9 ad 11.

II. Die Erde in der Sicht anderer mittelalterlicher Autoren

Nachdem die „erdabgewandte“ Sehweise in der Theologie des Thomas zwar nicht erschöpfend, aber wohl doch hinreichend ausführlich an einer Reihe von Belegstellen aufgezeigt wurde, erhebt sich die Frage: Ist diese Sehweise die einzig mögliche im Hohen Mittelalter? Ist sie allgemein verbindlich, oder ist sie vielleicht nur bei einigen Autoren anzutreffen, als deren wichtigster Repräsentant hier Thomas vorgeführt wurde? Eine zureichende Behandlung dieses Themas könnte ins Uferlose führen; so sind Beschränkungen unvermeidlich. Eine eher zufällig ausgewählte Reihe von Stichproben hat jedoch ergeben, daß sich die erd- und naturferne Sehweise des Thomas bei seinen Zeitgenossen und unmittelbaren Vorgängern keineswegs von selbst versteht. Das Gegenteil ließe sich mit gleicher Ausführlichkeit zeigen, wenn der Raum dafür vorhanden wäre. Es werden darum nur eine Handvoll fast willkürlich ausgewählter Zeugnisse anderer Autoren benannt, die hier keiner eingehenden Untersuchung unterzogen werden können, sondern nur den für Thomas festgestellten Befund kontrastieren und noch deutlicher hervortreten lassen sollen.

1. Was Albert, den Lehrer des heiligen Thomas, angeht, so erübrigt sich ein umständlicher Beweis, daß für ihn die Erde mit allem was auf ihr wächst und in ihr verborgen ist, lebenslang ein Gegenstand aufmerksamster Beobachtung und regen Interesses war. Von dieser eingehenden und liebevollen Beobachtung zeugen insbesondere seine 26 Bücher über die Lebewesen[41], auf die hier nur hingewiesen werden kann. Es bleibt verwunderlich und ist eine unbeantwortete Frage, warum dieses riesige Material, das doch dem Thomas nicht gänzlich unbekannt geblieben sein kann, so gar keine Spur in seinem eigenen Werk hinterlassen hat. Hier werden die Grenzen seines enzyklopädischen Wissens deutlich.

2. Von Bonaventura, dem um wenige Jahre älteren Zeitgenossen des Thomas, seien stellvertretend für andere nur zwei Sätze aus seinem unvollendeten theologischen Hauptwerk angeführt. In einer Betrachtung, die die sieben Tage der Schöpfung mit dem Leben Christi wie mit den Weltzeitaltern zusammendenkt, heißt es: *In tertia die terra germinavit* — am dritten Tage blühte die Erde[42]. Mitten in einem Traktat der mystischen Theologie erinnert sich Bonaventura an die „blühende“ Erde. Es heißt ferner: *Quinta die facti sunt pisces; et respondet senectuti, ubi iam incipit calor diminui*[43]. Vorgegeben ist der biblische Schöpfungsbericht, der am fünften Tage die Fische einführt. Das setzt die betrachtende Vergewisserung mit dem

---

[41] Albertus Magnus, De animalibus libri XXVI. Nach der Cölner Handschrift hrsg. von H. Stadler (= Beiträge 15 (1916), enthaltend Buch I–XII, und 16 (1924), Buch XIII–XXVI).

[42] Bonaventura, Hex. XV, 14.

[43] L. c., XV, 16.

vorgerückten Alter des Greises in Verbindung, und das Mittelglied, das diese Vorstellung sinnfällig macht, ist die Tatsache, daß die Fische Kaltblütler sind. Ein solcher Zug wäre ohne konkrete Kenntnis von Naturgegebenheiten nicht möglich.

3. Eine bedeutende Schulrichtung an der Schwelle des Hochmittelalters charakterisiert M. Grabmann[44] wie folgt: „Die Schule von Chartres in der Form, wie sie im 12. Jahrhundert durch Bernhard und Thierry von Chartres, Bernhard Silvestris, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath vertreten wurde, hebt sich durch eine ganz eigenartige Färbung von den andern, besonders den Pariser Schulen ab. Es ist eine Mischung humanistischer, naturphilosophischer und, wenn man so sagen will, naturpoetischer Farbentöne, es ist ein vorwiegend platonisches Kolorit, was den Werken der genannten Magistri Individualität und Anziehungskraft verleiht."

Daß diese von Grabmann als „naturpoetisch" bezeichnete Einstellung auch innertheologische Konsequenzen hat, hebt ein anderer Kenner dieser Schule, T. Gregory[45], hervor, wenn er etwa für Thierry die von diesem erhobene Forderung nennt, der Genesisbericht über die Schöpfung müsse auch *secundum physicam* erklärt werden. Hier weitet sich der Blick, und auch die *exornatio mundi* erfährt eigene Aufmerksamkeit. Von demselben Magister wird auch die sonst geübte allegorische und moralische Auslegung des Schöpfungsberichtes radikal verworfen zugunsten einer rein „physikalischen" Behandlung[46].

4. Wie konkret das Interesse an den physikalischen Gegebenheiten der Erde in dieser Schule war, mögen diese wenigen Andeutungen über Wilhelm von Conches zeigen. Im III. Buch seiner Elementorum philosophiae libri quatuor[47] fragt er u. a. nach dem Regenbogen, dem Hagel und Schnee und anderen Wettererscheinungen, nach den Gezeiten des Meeres und nach dem Unterschied von Süß- und Salzwasser. Im Vierten Buch schließlich wird von der Lage der Erde und der Gestalt des Weltalls gehandelt:

Est ergo terra elementum in medio mundi positum, atque ideo infimum, mundus nempe ad similitudinem ovi dispositus est. Namque terra est in medio, ut meditullium in ovo; circa hanc est aqua, ut circa meditullium est albumen; circa quam est aer, ut panniculus continens albumen.[48]

Auf diesen anschaulichen Vergleich des Kosmos mit einem Ei folgt dann noch eine Betrachtung über die Beschaffenheit der verschiedenen

[44] Geschichte der scholatischen Methode, Freiburg im Breisgau 1911, Bd. II, 407.

[45] L'idea della Natura nella Scuola di Chartres, in: Giornale critico della filosofia italiana 31 (1952) 433–442; 435.

[46] T. Gregory, L'idea della Natura, l. c., 438.

[47] Unter den Werken des Beda; PL 90, 1159–1166.

[48] L. c., 1167.

Zonen der Erde[49]. All das läßt auf intensive Studien und ein nicht nur vom theologischen Bedürfnis her angeregtes Interesse an der Natur schließen.

5. Das neu erwachte Interesse an der Natur zieht sich durch alle Werke der Schule und zeitigt recht überraschende Ergebnisse. Da nimmt sich etwa Alanus ab Insulis vor, eine Schrift ethischen Inhalts zu schreiben, konkret: eine Anklage gegen die widernatürliche Unzucht. Daraus wird aber im besonderen Klima der Schule von Chartres eine „Klage der Natur", eine flammende Anklagerede der hier weiblich vorgestellten Natur an ihren irrenden Sohn, den Menschen. Dabei wird die Natur mit einem Höchstmaß an rhetorisch-poetischem Aufwand geschildert, so daß der erbauliche Zweck der Schrift unter dem prunkvollen sprachlichen Gewand verschwindet. Was davon in Erinnerung bleibt, ist allein die hymnische Dichtung über die Natur. Daraus sei als Probe vom Tonfall und den poetischen Mitteln nur dieser Satz über die Erde zitiert, der wiederum, getreu dem Brauch von Chartres, konkrete Züge enthält: *Terra enim nunc brumali albescit canitie, nunc florum crinitur caesaria*[50].

6. Ein nicht minder auffallendes Werk sind die Theologicae regulae[51] desselben Autors. Es handelt sich, wie der Titel andeutet, um axiomatische Regeln, die für den ganzen Bereich der Theologie Gültigkeit haben sollen. Jeder dieser Sätze, für deren religionsgeschichtliche Einordnung vielleicht ein Name aus einem weit entfernten Kulturraum dienlich sein kann, man könnte sie nämlich ohne Gewaltsamkeit als *Mantra* bezeichnen, wäre eine eingehende Betrachtung wert. Hier soll nur ein einziger hervorgehoben werden, der siebente — und man beachte auch seine zahlensymbolisch signifikante Stellung! Der Satz lautet: *Deus est spaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam.*

Hier wird versucht, in einer ungeheuren Anstrengung der Spekulation, die Allgegenwart und die Unendlichkeit Gottes auf einen in paradoxer Weise zwischen Anschaulichkeit und Unanschaulichkeit oszillierenden Begriff zu bringen, und der Ausgang der Vorstellung ist ein Bild des Kosmos. Auch hier, an einem Höhepunkt gedanklicher Arbeit, wird die Naturnähe der Theologen von Chartres erkennbar.

7. Analoges ließe sich über Hildegard von Bingen sagen. Auch in ihrem bedeutendsten mystischen Werk, Scivias, verleugnet sie ihre Erdgebundenheit und Naturnähe nicht. So stattet sie die Erde, die sie visionär im Augenblick der Schöpfung schaut, mit einem konkreten Zug aus:

Et in medio istorum elementorum quidem arenosus globus plurimae magnitudinis erat: quem eadem elemanta ita circumdederant, quod nec hac nec illac dilabi poterat[52].

[49] L. c., 1167—1169.
[50] De planctu naturae, PL 210, 449.
[51] PL 210, 621 sqq.
[52] PL 197, 401 C.

In der Übersetzung von M. Böckeler[53] lautet dieser Satz: „Inmitten all dieser Elemente schwebte eine gewaltige Sandkugel, so von ihnen ringsum gehalten, daß sie nach jeder Seite vor dem Herabfallen gesichert war." Bei ihrer kosmischen Vision scheut sich die Seherin nicht, die Erde nüchtern als das wahrzunehmen, was sie von außen gesehen auch wohl ist: eine große Sandkugel. Sie sieht ihre bedrohte Stellung und das Wüten der Elemente, aber dennoch wird sie von diesen im Gleichgewicht gehalten. Das beruhigt und tröstet.

8. Die Naturnähe der großen Mystikerin und Ärztin spricht schließlich auch aus jeder Seite ihrer „Heilkunde", von der dieser Abschnitt in der Übersetzung von H. Schipperges[54] angeführt werden soll:

„Der Mensch ist mit allen Kreaturen am Werk, durch alle Elemente gebändigt, durch alles aber auch unterwiesen über die eigentliche Bedeutung eines jeden für den Sinn des Ganzen. Die Deutung dieses Lebens findet der Mensch in seinem eigenen Herzen: ‚Das Herz ist das Fundament des Lebens und die Wohnstätte des Wissens von Gut und Böse' (...). Der Ort der Entscheidung aber ist die Erde: ‚Die Erde ist der lebendige Aufenthalt und das Haus der Seelen; die Seele müßte ja vergehen, wenn dieses ihr Haus zerstört würde. Gott hat das Irdische so eingerichtet, daß es mit der Seele Leben habe und die Seele mit ihm im Leibe sei: ist doch der Leib Erde!'"

Dieser Satz bedarf keines Kommentars mehr, und er wird auch noch im 20. Jahrhundert verstanden.

9. Zum Abschluß dieser Reihe sei noch das Zeugnis des Petrus Riga angeführt. Es handelt sich bei diesem Autor um einen Kanonikus, der in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts in seiner Vaterstadt Reims lebte, und von dem mehrere Gedichte überliefert sind. E. R. Curtius zählt ihn zu den „Dichter-Rhetoren"[55]; seine sprachlichen und künstlerischen Mittel entstammen der antiken Tradition. Das wird schon deutlich durch den Anruf der Muse Clio zu Beginn seines Gedichtes „Vom Schmuck der Welt", das hier vorgestellt werden soll. Äußerlich betrachtet, unternimmt er also das gleiche wie Thomas in dem oben zitierten Abschnitt aus De regimine principum, wenn er in dichterischer Sprache eine Ideallandschaft schildert. Aber wie verschieden ist das Ergebnis! Sein Gedicht preist die Herrlichkeit der Natur des Paradieses:

Est nemus unde loquor, nemus ausum tangere nubes,
Hic locus aemulus est, o paradise! tuus.
Hic experta fuit natura quid ars sua posset,
Et, quanto potuit, pinxit honore locum.

---

[53] Hildegard von Bingen, Wisse die Wege. Scivias, 5. Aufl., Salzburg 1963, 110.
[54] Heilkunde, Salzburg 1957, 91.
[55] Europäische Literatur, l. c., 204.

Nam stillavit in haec loca quaedam gloria regum,
Sed quasi cum nimbo copia fluxit opum.
Spirat ibi nardus, nascuntur aromata, nectar
Conficitur, sudant balsama, mella fluunt.
Poma rubus, lautas bacchas, oleaster olivam,
Spinas rosas gignit, lac pecus, uva merum.
Quaelibet arbor ibi geminum sortitur honorem,
Rami parturiunt, palliat umbra solum.
Ramorum populus et fructu gaudet et umbra,
Pellitur inde fames, tollitur inde calor.
Hic videas ulmum quam non sinit esse pudicam
Vitis. et in fructum postulat ejus opem.
Quodam conjugio sibi nubunt vitis et ulmus,
Vitis quippe merum concipit, ulmus alit.
Surgit, floret, olet ibi cedrus, palmam cypressus;
Stat cedrus, floret palma, cypressus olet.
Malus, oliva, pirus rubet, hinc viret, hinc tumet inde
Haec pomis, illa frondibus, illa piris.
Ut neque de vulgo lignorum mentio fiat,
Excedent numerum caetera ligna tamen[56].

Wie schon bemerkt, ist auch dies ein Beispiel für ein Sprachkunstwerk in der Nachfolge der rhetorischen Tradition. Der Unterschied zum angeführten Text des Thomas besteht nicht nur darin, daß Petrus Riga Poesie schreibt und der Aquinate nüchterne Prosa; er ist vielmehr in dem vollen Einsatz der Mittel rhetorischer Naturbeschreibung zu sehen, während Thomas diese auf ein karges Maß reduziert, wie ein Vergleich der vielen Baumnamen in diesem Gedicht mit dem Gattungsbegriff *arbores* zeigt, den Thomas allein verwendet. Der Schluß ist wohl nicht abwegig, daß hier auch ein verschieden starkes Interesse an den Gegenständen spürbar wird. Hier wird ersichtlich, wie verschieden die — in beiden Fällen rhetorisch-poetische — Naturschilderung ausfallen kann, wenn außer der angerufenen Muse auch die Liebe zur Natur den Griffel führt, wie bei Petrus Riga, oder wenn ein Theologe an der Schöpfung vorbeisieht, wie der Doctor angelicus.

III. Umkreisung der Frage

Was ist bisher erreicht? Es ist wenig genug. Der Versuch, die naturferne technische Mentalität der Neuzeit über Descartes hinaus bis ins Mittelalter zu verfolgen, führt bis ins 13. Jahrhundert. Dort lassen sich, und das gerade bei seinem bedeutendsten theologischen Autor, recht deutliche

[56] Unter den Werken Hildeberts; De ornatu mundi, PL 171, 1235—1238; 1235, lin. 8—31.

Anzeichen ebendieser Uninteressiertheit an der Natur finden, wie am Beispiel einiger charakteristischer Äußerungen über der Erde gezeigt wurde.

Der Vergleich mit den Zeitgenossen hat dagegen im Falle des Albertus Magnus ein starkes Interesse an der Natur zutage gefördert, und bei Bonaventura läßt sich dies zumindest nicht ausschließen. Eine Einbeziehung der frühen Franziskanerschule hätte noch klarere Indizien erbracht.

Ganz anders ist das Bild, das das 12. Jahrhundert bietet. Hier lassen sich von der Schule von Chartres über die frühe Naturforscherin und Mystikerin Hildegard bis zu den dichtenden Theologen starke Bindungen an die Erde ausmachen.

Die Frage verschärft sich darum und konzentriert sich auf Thomas: Wie ist es zu verstehen, daß gerade er von der Erde wie auch ihren Lebewesen, soweit sie nicht Menschen sind, absehen kann? M.-D. Chenu[57] hat Thomas als den großen Neuerer gefeiert. Das wird niemand bestreiten können. Dieser Versuch hat aber auch gezeigt, welchen Preis Thomas gezahlt hat, als er das Neue gewann. Das war seinen Zeitgenossen, die ihn zum Teil heftig befehdet haben, sicher nicht so erkennbar, wie es nach der Radikalisierung der von ihm mitbestimmten Tendenz durch Descartes nunmehr unübersehbar geworden ist.

Erweist sich somit das 13. Jahrhundert als die Wasserscheide, die eine ältere Naturbezogenheit von der neueren Distanzierung trennt, so erhebt sich die Frage, ob es noch mehr Anzeichen für einen solch tiefgreifenden Wandel gerade in dieser Zeit gibt. Beim Rundblick auf andere Gebiete außerhalb von Theologie und Philosophie könnte man auf die Baukunst stoßen, in der sich gleichfalls in dieser offenbar von revolutionärer Energie erfüllten Epoche etwas grundstürzend Neues ereignet hat: der Bau der großen gotischen Kathedralen.

Thomas war womöglich Zeuge der Grundsteinlegung des Kölner Domes, der auf Vorbilder in ebender Landschaft zurückweist, in der auch die Zentren der Hochscholastik liegen. Was aber ist, wenn man von technischen Einzelheiten absieht, das auch dem kunsthistorischen Laien auffälligste Merkmal der gotischen Kathedralen? Sicher ihr erregender Zug nach oben. Der aber führt von der Erde weg.

Zur Illustration sei ein Zeugnis wiedergegeben, das nicht von einem Kunsthistoriker stammt, ja nicht einmal wissenschaftlichen Rang beansprucht, sondern eine schlichte Eintragung in einem Reisetagebuch ist. Der junge Kurt Breysig[58] besucht Köln und notiert unter dem 29. März 1897:

---

[57] Cf. S. Thomas, innovateur dans la créativité d'un monde nouveau, in: Atti I, 39–50.

[58] Aus meinen Tagen und Träumen. Memoiren, Aufzeichnungen, Briefe, Gespräche. Aus dem Nachlaß hrsg. von G. Breysig und M. Landmann, Berlin 1962, 97; ähnlich K. Scheffler, Der Geist der Gotik, 2. Aufl., Leipzig 1929, 41.

„Köln: ganz veränderter Eindruck, die gotische Malerei habe ich diesmal weit höher geschätzt, die gotische Baukunst etwas tiefer gewertet. Augen, die St. Peter gesehen haben, sehen diesen Dom doch anders. Der erste Eindruck war dabei maßgebend: im Inneren machte im Augenblick des Eintretens das überhohe Mittelschiff den Eindruck des Engbrüstigen, allzu Himmelnden, Christelnden. Zuletzt entdeckt man auch in der Außenarchitektur dieses Streben von der breiten festen Erde weg; etwas von Keller- und Gräberluft weht auch um all diese Spitztürme, Stützen und Fialen. Die romanischen Kirchen — meist wenig rein im Äußeren — heben sich auch hier erfreulich von der Gotik ab durch ihre stärkere, festere, stämmigere Sinnesart. Sie wurzeln noch tiefer in der Erde!"

In der Tat ist es nicht nur das zum Himmel Strebende, was die gotischen Dome von den romanischen Kirchen unterscheidet. Es sind auch einige Bauelemente aufgegeben worden, die diese kennzeichnen: das Paradies und die Krypta. Beides wurde nicht mehr gebaut. Verzichtet wurde also auf jene Teile, die sich durch besondere Erdbezogenheit auszeichnen. Was statt dessen erstellt wurde, ist gleichsam „gegen den Stein" gebaut, der sich in den Fenstern wie in den äußeren Zierraten geradezu in Licht und Äther auflöst. Die Parallele zu den großen Summen des Hochmittelalters gehört auch schon zu den Gemeinplätzen geistesgeschichtlicher Betrachtung, aber für manche Einzelzüge schärft erst so eine „barbarische" und respektlose Notiz wie diejenige von Breysig den Blick, zumal dann, wenn man auch den Vergleich mit den romanischen Kirchen einbezieht.

Auch die Veränderungen in der kirchlichen Baukunst weisen somit auf einen fundamentalen Wandel im seelischen Untergrund des Abendlandes hin, der sich offenbar im 13. Jahrhundert ereignet hat. Wenn man nun in dem Bestreben, auch über diese tief verborgenen Vorgänge etwas mehr Klarheit zu gewinnen, bei der Wissenschaft anfragt, die hierfür zuständig ist, so kann man erfahren, daß der Mensch solche Veränderungen nicht „macht"; er erleidet sie eher, und er versucht auf das, was ihn da bedrängt, seine für ihn mögliche Antwort zu finden. Beispiele solcher Antworten wurden hier gezeigt: sie stammen aus der damals fortgeschrittensten theologischen Wissenschaft wie aus der gleichfalls in der damaligen Zeit revolutionär veränderten sakralen Architektur.

Fragt man nach den wirkenden Faktoren, die solche Veränderungen von säkularer Bedeutung auslösen, so wird man in der Psychologie von C. G. Jung auf die Archetypen verwiesen. In dem hier untersuchten Falle sind es der Erd- und der Himmelsarchetyp, deren Wirkung auf verschiedene Zeitalter anscheinend von radikalen Umbrüchen gekennzeichnet ist. Auf diese Versuche, die Erklärung noch um einige Denkschritte weiterzuführen, kann jedoch hier nicht mehr näher eingegangen werden. Zur Begründung, daß in der Tat die genannten Archetypen hier eine Rolle spielen, sei — wiederum nur illustrativ — noch jene „Zuordnung" genannt,

„nach der archetypisch der Himmel mit der Symbolik von oben, licht, hell, männlich, aktiv, die Erde mit der von unten, schwer, dunkel, weiblich und passiv verbunden wird“[59].

Damit schließt sich der Kreis dieser Überlegungen. Die scheinbar nebensächliche und fast abwegige Frage, wie Thomas von Aquin über die Erde gedacht hat, reißt einen immer weiteren Horizont auf, hinter dem sich dramatische Ereignisse ahnen lassen. An warnenden Stimmen fehlt es dabei nicht. Im Gegenteil, unter den Propheten herrscht erbitterte Konkurrenz. Darum sei zum Schluß, wie billig, noch einmal der leiseren Stimme des Dichters Gehör gegeben, dessen Worte am Anfang dieser Überlegungen standen:

„Die Erde bedarf des Menschen als eines Pflegers und Hirten. Wir müssen wieder lernen, sie wie eine Mutter zu behandeln. Dann werden wir auf ihr gedeihen“.[60]

---

[59] E. Neumann, Die Bedeutung des Erdarchetyps für die Neuzeit, in: Eranos-Jahrbuch XXII (1953), 11–56; 12.

[60] F. G. Jünger, Die Perfektion der Technik, l. c., 363.

THOMAS VON AQUIN UND DIE TIERE

von CHRISTIAN HÜNEMÖRDER (Hamburg)

Vorbemerkung

Dieser Beitrag unterscheidet sich in Methode und Zielsetzung von den übrigen der Tagung, da das Verhältnis des Thomas zu den Tieren weniger aus dem den meisten Teilnehmern gewohnten Blickwinkel des Theologen oder Philosophen, sondern mehr aus dem des Kultur- und Wissenschaftshistorikers heraus betrachtet wird. Der Nachteil dieses Vorgehens ergibt sich zweifellos aus meiner Nichtvertrautheit mit dem thomistischen Denken als Ganzem. Aber die mit dieser Tatsache auch verbundene Unvoreingenommenheit könnte für die Untersuchung dieses Wissenskomplexes im Kontrast zu dem ungleich höheren Beitrag zur Kenntnis der Tierwelt, den wir Albertus Magnus verdanken, vorteilhaft sein. Zweifellos ist das Thema bisher kaum behandelt worden, weil allein die Fülle der Stellen im Gesamtwerk, an denen Tiere unter Gruppenbezeichnungen wie *animalia*, *quadrupedia*, *volatilia* oder *natatilia* erwähnt werden, eine einigermaßen vollständige Übersicht und Beurteilung nach verschiedenen Kriterien erschwerte. Seit 1980 haben wir nun aber den von Roberto Busa in einem großangelegten Computerprogramm erstellten Index Thomisticus[1], dessen Sectiones II und III ich durchgesehen habe. Kleinere Lemmata wurden anschließend exzerpiert, umfangreichere xerokopiert und alphabetisch in einem Ordner gesammelt. Die bei der Durchsicht von Sectio II ergiebig scheinenden Textstellen aus den als echt betrachteten Werken des Thomas habe ich vor der Übernahme in diese Druckfassung in der als Supplementum Thomisticum[2] vorgelegten Gesamtausgabe aufgesucht und zitiere danach. Dennoch ist es im vorgegebenen Rahmen dieses Bandes nur möglich, im Teil I einen Einblick in seine allgemeinen Vorstellungen von den Tieren im Verhältnis zum Menschen zu geben und in Teil II nach einigen der

---

[1] Stuttgart-Bad Cannstadt 1974–1980, Sectio II, Concordantia I, t. 1–23 u. Conc. II, t. 1–8; Sect. III, Conc. I, t. 1–6 u. Conc. II, t. 1–2.

[2] S. Thomae Aquinatis Opera omnia, ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus, curante Roberto Busa S. I., Stuttgart-Bad Cannstadt 1980, tom. 1–7.

Funktionen zu fragen, welche die Tiere in seinem Gesamtwerk einnehmen. Nur hier und da kann dabei versucht werden, die Quellen seiner bis auf wenige Ausnahmen konventionellen Angaben anzudeuten.

I. Die allgemeinen Vorstellungen über die Tiere

Die Zoologie, die *scientia de animalibus*, nimmt bei Thomas schon deshalb einen nicht allzu hohen Rang ein, weil sie eine Untergruppe der Naturwissenschaft, der *scientia naturalis*, darstellt, entsprechend der Tatsache, daß das Tier *(animal)* eine Art, *species*, eines Naturkörpers ist, wie Thomas zu Beginn seines Kommentars zu den aristotelischen Analytica posteriora (1269/72) ausführt[3]. Die Tatsache, daß dieser Satz in der Schrift über den Gattungsbegriff, De natura generis, im Zusammenhang mit einem sinngemäßen Zitat aus dem 6. Buch der aristotelischen Metaphysik wiederverwendet wird[4], könnte für eine Athetese dieses als unecht verdächtigten Werkes sprechen. Diese *species animal* umfaßt als Kollektiv die vielen Tiere, die *animalia*, die ihrerseits in *genera*, d. h. die höheren systematischen Einheiten wie etwa die „Vierfüßer" *(animalia quadrupedia)* oder die Vögel *(aves)*, mit ihren einzelnen Arten, also die eigentlichen *species*, eingeteilt werden. Im allgemeinen bemüht sich Thomas um eine klare Unterscheidung zwischen *genus* im Sinne einer größeren Untergruppe von Tieren und *species*. Beispielsweise trifft er im 2. Argumentum der Quaestio 72, 1 des 1. Teils der Summa theologiae (1266/72) über die Schöpfung der Landtiere, der *animalia terrestria*, die Feststellung, daß „ein *genus* nicht gegen die Art unterteilt werden darf"[5]. Er meint damit die Unzulässigkeit einer Nennung der *iumenta* und *bestiae* auf gleicher Ebene mit den „Vierfüßern", welche dem Text von Genesis 1, 24 hinzuzufügen vorgeschlagen wurde. Vielmehr seien die beiden ersteren Gruppen unter die Vierfüßer zu rechnen[6]. Um dieses Problem aus seiner Kenntnis der aristotelischen Zoologie heraus zu lösen, führt Thomas in seiner diesbezüglichen Antwort unter Berufung auf die Predigten des Basilius zum Sechstagewerk an, daß unter den *iumenta vel pecora* die „Haustiere" *(animalia domestica)*, „die dem Menschen wie

---

[3] 1, 25, n. 2, t. 4, 285: *Sed intelligendum est unam scientiam esse sub altera dupliciter. uno modo, quando subiectum unius scientiae est species subiecti superioris scientiae; sicut animal est species corporis naturalis, et ideo scientia de animalibus est sub scientia naturali.*

[4] c. 7, t. 6, 569: „... *ideo scientia naturalis subalternatur metaphysicae." ad cuius evidentiam considerandum est, quod dupliciter convenit unam scientiam alteri subalternari. uno modo quando subiectum unius est species subiecti alterius, sicut homo est species animalis, et animal est species corporis naturalis; ideo scientia de animalibus subalternata est scientiae naturali.*

[5] t. 2, 287: *Praeterea, genus non debet dividi contra speciem.*

[6] t. 2, 287: *Sed iumenta et bestiae sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur iumentis et bestiis.*

auch immer dienen“, zu verstehen seien und unter den *bestiae* die „Raubtiere“, die *animalia saeva*, wie Bären und Löwen[7]. Die gleichfalls zu den Landtieren gehörenden *reptilia* der Vulgata teilt er anschließend in solche ohne Beine, nämlich Schlangen, und solche mit kurzen Beinen, mit denen sie sich nur wenig vom Boden emporheben, wie die Eidechsen *(lacertae)* und — jedenfalls in manchen Druckausgaben — die Ameisen ein[8]. Auf das zweite, seltsame Beispiel komme ich noch einmal zurück.

Scharfsinnig bemerkt Thomas aber dann noch, daß es ja darüber hinaus noch Tiere gäbe, die von keiner der genannten Gruppen erfaßt werden, wie Hirsche *(cervi)* und *capreae*, also Wildziegen wie etwa die dem Thomas vielleicht bekannte Gemse. Um auch diese einzuschließen, sei die Bezeichnung *quadrupedia* hinzugefügt worden[9]. Als alternative Deutungsmöglichkeit bietet er an, daß mit den Vierfüßern der gemeinsame Oberbegriff auch für die *reptilia* gemeint sei, da ja vierfüßige Reptilien vorkämen, eben die Eidechsen und die *formicae*[10]. Nunmehr dürfte klar sein, daß an beiden bisher behandelten Stellen der Antwort die Ameisen, sechsbeinige Insekten, fehl am Platz sind und daß die Textvariante *tortucae* (Schildkröten), den Vorzug verdient[11] und mit recht in das Supplementum Thomisticum übernommen wurde. Bestätigt wird diese Lesung dadurch, daß die Ameisen in der Antwort auf Argumentum 1 der gleichen Quaestio 72 zusammen mit den Bienen *(apes)* als Beispiel für „unvollkommene Tiere“, *animalia imperfecta*, wenn auch mit besonderen „geistigen Leistungen“ *(sagacitates)*, auftreten[12]. Dies geschieht — nicht ganz passend — im Zusammenhang mit der Wiederaufnahme der wichtigen Frage aus Quaestio 71, warum die am 5. Schöpfungstage (Genesis 1, 20) unter der Kollektivbezeichnung *reptile* geschaffenen Fische *(pisces)* und die Vögel, *volatile*, nicht als *anima vivens* betrachtet werden wie die Landtiere, sondern nur als der *anima* irgendwie zugehörig[13]. Thomas löst das Problem durch den Hinweis auf die höhere Organisationsform der Landtiere gegenüber den eierlegenden

---

[7] t. 2, 287: *Ad secundum dicendum quod per iumenta, vel pecora, intelliguntur animalia domestica, quae homini serviunt qualitercumque. per bestias autem intelliguntur animalia saeva, ut ursi et leones.*

[8] Summa theologica, ed. ... Josepho Pecci oblata, Paris ^{3}1925, t. 1, 364, cf. ed. cit., t. 2, 287: *Per reptilia vero, animalia quae vel non habent pedes quibus eleventur a terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertae et formicae.*

[9] t. 2, 287 = ed. cit. (Anm. 8): *Sed quia sunt quaedam animalia quae sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capreae, ut etiam ista comprehenderentur, addidit quadrupedia.*

[10] ed. cit. (Anm. 8): *Vel quadrupedia praemisit quasi genus et alia subjunxit quasi species; sunt enim quaedum reptilia quadrupedia, ut lacertae et formicae.*

[11] Cf. Albert Mitterer, Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des heiligen Thomas von Aquin und dem der Gegenwart, Wien 1947 (= WW 3), 98, cf. ed. 2, Freiburg 1956.

[12] t. 2, 287: *(Quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicae).*

[13] Gen. 1, 20: *Producant aquae reptile animae viventis et volatile super terram sub firmamento caeli.*

Fischen und Vögeln[14]. Diese beruhe auf der stärkeren Differenzierung ihrer Glieder und auf der vollendetsten Form ihrer Fortpflanzung[15], nämlich der Viviparie. Insgesamt gesehen, kann also das Leben der Landtiere als vollendet im Sinne von „am höchsten entwickelt" angesehen werden, indem „gewissermaßen ihre Seelen die Körper beherrschen"[16]. Damit ist die Biologie in Einklang gebracht mit der biblischen Interpretation der Landtiere als „lebendige Seele" *(anima vivens)*. Der höchste Grad des Lebens sei jedoch im Menschen verwirklicht, weshalb er direkt von Gott geschaffen wurde und nicht mittelbar durch eines oder mehrere der Vier Elemente[17]. Im Argumentum 2 der vorausgehenden Quaestio 71 über Genesis 1, 20 wird behauptet, daß Fische und Vögel nicht nur aus dem Wasser hervorgebracht werden, sondern daß das Element Erde viel stärker, nämlich dominierend, beteiligt sei[18]. Dies sei daraus ersichtlich, daß „die Körper dieser Tiere sich natürlicherweise zur Erde bewegen und auf der Erde zur Ruhe kommen". Hier wird für den Kenner ganz deutlich auf die aristotelische Bewegungslehre angespielt: alle Naturkörper streben natürlicherweise zu dem Element hin, aus dem sie vorzugsweise bestehen, und suchen sich mit ihm wieder zu vereinigen. Aristoteles hatte auf diese Weise erklärt, warum ein geworfener Stein nach dem Ende der ihm aufgezwungenen Bewegung zu Boden fällt. Seit Newton verstehen wir dies jedoch als Wirkung der Gravitation! Hinzukommt in Argumentum 4, daß einige „Fische" *(pisces)* nicht im Wasser schwimmen, was übrigens durch das nur hier belegte *reptare in aquis* ausgedruckt wird, sondern Beine hätten, mit denen sie auf dem Land gehen, wie z. B. die „Meerkälber", nämlich die Robben, die *vituli marini*, die auch nur hier innerhalb der echten Werke des Thomas auftreten[19]. Er zählt diese fischfressenden Meersäugetiere wie die Wale *(cete)* in seiner Antwort darauf wie seine Zeitgenossen zu den Fischen, läßt sie aber innerhalb dieser Gruppe eine Besonderheit darstellen, nämlich das Mittelglied zwischen den Land- und den Wassertieren[20]. Da sie durch ihren überwiegenden Aufenthalt im Wasser mehr mit

---

[14] t. 2, 287: *Inter animalia vero perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus.*

[15] t. 2, 287: ... *propter distinctionem membrorum et perfectionem generationis.*

[16] t. 2, 287: *Terrestria vero animalia propter perfectionem vitae sint quasi animae dominantes corporibus.*

[17] t. 2, 287: *Perfectissimus autem gradus vitae est in homine, et ideo vitam hominis non dicit produci a terra vel aqua, sicut ceterorum animalium, sed a deo.*

[18] t. 2, 286: *Praeterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua, quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram; unde et in terra quiescunt.*

[19] t. 2, 286: *Praeterea, non omnes pisces reptant in aquis, cum quidem habeant pedes, quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini.*

[20] t. 2, 286: ... *inter terrestria et aquatica animalia sunt quaedam media, quae communicant cum utrisque; et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant; non secundum id quod communicant cum alio extremo. tamen, ut includantur omnia huiusmodi quae*

den Fischen Gemeinschaft haben, ist für Thomas wiederum die Bibel im Recht, sie unter die Fische zu subsumieren. Daß Wale und Robben wie auch Delphine eine besondere Gruppe unter den Bewohnern des Wassers bilden, wußte Thomas natürlich aus den zoologischen Schriften des Aristoteles, und zwar aus der arabisch-lateinischen Übersetzung von Michael Scotus ebenso wie aus der 1260 vollendeten griechisch-lateinischen seines Ordensbruders Wilhelm von Moerbeke, mit dem er in den Jahren 1261/64 und 1267/69 in Italien zusammen war[21]. Hier nutzt Thomas die Gelegenheit, an Stelle der argumentativ nicht passenden, weil ausschließlich an das Wasser gebundenen Wale die gerne an Land gehenden Robben zu verwenden. Es bleibt nun noch zu untersuchen, wie Thomas in der Responsio zu Argumentum 1 gegen die von Avicenna behauptete für alle Tiere mögliche Urzeugung die normale Reproduktion der Tiere[22] mit der Schöpfung aus dem Element Wasser in Einklang bringt. Er deutet das Wasser als die Ursprungsmaterie (*materiale principium*, *materia elementaris*) und läßt auf diese bei der Schöpfung als „aktives Prinzip" das Wort Gottes einwirken[23]. Dabei ist es für ihn hier von zweitrangiger Bedeutung, ob — nach Augustinus[24] — am 5. Tage Fische und Vögel nur der Möglichkeit nach[25] hervorgebracht wurden, oder — nach anderen Kirchenvätern — tatsächlich (*in actu*). Übrigens untersucht die Quaestio 73, 1 die wichtige Frage, ob nach Abschluß der Schöpfung noch neue Formen entstehen könnten. Das 3. Argumentum behauptet dies nicht nur für die Individuen, sondern auch für gewisse neue Arten, hauptsächlich mit Hilfe der Urzeugung aus faulender Materie[26].

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf dieses interessante Gebiet näher einzugehen, mit dem sich Albert Mitterer in mehreren Schriften auseinandergesetzt hat[27]. Dagegen muß noch ein Wort der Erläuterung zu dem Verhältnis zwischen den Elementen Wasser und Erde in den Fischen und Vögeln gesagt werden. Thomas erkennt in seiner Entgegnung auf

---

habent aliquid speciale inter pisces, subiungit, postquam dixerat „producant aquae reptile animae viventis, creavit deus cete grandia, etc."

[21] Martin Grabmann, Thomas von Aquin. Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung, München [8]1949, 18.

[22] t. 2, 286: ... *et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium, principium activum est virtus formativa quae est in semine, in iis quae ex semine generantur.*

[23] t. 2, 286: *Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione, est aliquod elementum vel elementatum. in prima autem rerum institutione, fuit principium activum verbum dei, quod ex materia elementari produxit animalia.*

[24] Aug. De Gen. ad litt. V, 5.

[25] co., t. 2, 286: *quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter. — ad. 1: quod ex materia elementari produxit ... vel virtute.*

[26] t. 2, 287: *Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum; et etiam quarumdam novarum specierum, quae frequenter apparent, praecipue in animalibus ex putrefactione generatis. quotidie enim deus novas animas creat.*

[27] Vor allem in dem genannten Werk (Anm. 11).

das Argumentum 2 der Quaestio 71 zwei mögliche Betrachtungsweisen. Für sich betrachtet, müsse in ihren Körpern das erdige Element dominieren[28]. Die Begründung leuchtet uns Heutigen unmittelbar ein: Es sei notwendig, daß für eine Mischung im rechten Verhältnis zueinander innerhalb des tierischen Körpers das weniger aktive Element, die Erde, quantitativ überwiege[29]. Im Corpus von 15, 2, 1 des Buches über die Sentenzen des Petrus Lombardus († um 1163), des entscheidenden theologischen Lehrbuchs vor der Summa theologiae, spricht Thomas dieses aus dem aristotelischen De coelo et mundo übernommene Prinzip ebenfalls deutlich aus[30] und verwendet es danach auch speziell für die gleiche Fragestellung[31]. Auch für die Physiologie des Tieres, d. h. die Aufrechterhaltung der Lebensfunktionen, ist das „Feuchte" *(humidum)* im Sinne der von Thomas wie auch im Mittelalter allgemein vertretenen Vier-Elementen- bzw. Vier-Säfte-Lehre notwendig. Ein Tier stirbt „wegen der Austrocknung der natürlichen Feuchtigkeit im Körper", wie es im Kommentar zur aristotelischen Metaphysik 1, 4, 12 heißt, wenn auch mit Bezug auf den das Wasser als Urelement ansetzenden Thales[32]. Die Begründung dafür liefert die Annahme, daß die „natürliche Wärme" als Mittel der Lebenserhaltung von der Feuchtigkeit „genährt" werde[33]. Die von Thomas auch rezipierte hippokratisch-galenische Ernährungsphysiologie lehrte, daß die Feuchtigkeit und damit auch die Körperwärme nur dadurch bewahrt werden könne, daß immer wieder die aufgenommene Nahrung in einem mehrstufigen Prozeß der sogenannten „Assimilation" in das allein nährende Blut verwandelt wird. Dies deutet Thomas in seiner Erwiderung auf das Argument 8 in der Quaestio disputata de potentia (1265/67) 3, 9 mit den Worten an: „Leben aber geschieht durch das Warme und Feuchte, welche im Tier durch das Blut bewahrt werden. Deshalb sagt man, daß die Seele im Blut ist."[34]

Nun sind aber, und darin liegt der Schlüssel zu der Artenvielfalt, die vier Elemente je nach Tierart qualitativ unterschiedlich gemischt, so daß eines unter ihnen deutlich überwiegen kann. Beispielsweise vertritt bei

[28] t. 2, 286: ... *secundum se, et sic necesse est quod in eis magis terrestre elementum dominetur.*

[29] t. 2, 286: *Quia ad hoc, quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis necesse est quod quantitative abundet in eo elementum, quod est minus activum, scilicet terra.*

[30] t. 1, 167: ... *oportet inferiora elementa, quae sunt minus activa eo quod habent plus de materia et minus de forma, secundum quantitatem excedere; ut virtutis defectum suppleat quantitatis excessus.*

[31] ad. 3, t. 1, 167: *Ad tertium dicendum, quod in corporibus omnium animalium simpliciter dominatur terra secundum quantitatem.*

[32] t. 4, 395 ... *vita animalis in humido consistit, unde propter desiccationem naturalis humidi animal moritur, et per eius conservationem animal sustentatur.*

[33] t. 4, 395: *Ideo enim animal humido nutritur, quia calor naturalis humido sustentatur; et ex his duobus sequitur, quod vivere animalis sit semper per humidum.*

[34] t. 3, 205: *Vivere autem est per calidum et humidum, quae in animali per sanguinem conservantur; ideo dicitur quod anima est in sanguine.*

Thomas im Kommentar (1254/56) zum 2. Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus 20, 2, 1 die Ziege *(capra)* eine Gruppe von Tieren „trockener Zusammensetzung", *siccae complexionis*, „welche mit zur Bewegung geeigneten Gliedern geboren werden", d. h. bei der Geburt dem Menschen überlegen seien[35]. Beim eben geborenen Menschen jedoch handle es sich gar nicht um einen Mangel *(defectus)*. Vielmehr habe gerade der Mensch eine solch zarte Zusammensetzung, daß eben auch seine Glieder zunächst zu zart für ihre Verrichtungen seien. Außerdem behindere die übergroße Feuchtigkeit aufgrund seines — wie Aristoteles lehrte — verhältnismäßig großen Gehirns die Bewegung der „Nerven", d. h. der zum Gehen notwendigen Sehnen.

Bekannt ist, daß der Überschuß an einer der vier Körperflüssigkeiten, also des Blutes, des Schleims (phlegma), der gelben Galle (cholé) oder der schwarzen Galle (melancholé), zu krankhaften Störungen des Gleichgewichts der Säfte führt. Dies ist das Gebiet der Humoralpathologie in der mittelalterlichen Medizin. Thomas läßt, wie aus dem bisher Gesagten bereits zu vermuten ist, eine ziemlich gute Vertrautheit mit diesem System in fast allen Werken durchblicken, wenn seine medizinischen Kenntnisse nach der Untersuchung von Mark D. Jordan[36] auch keineswegs über das hinausgehen, was in den aristotelischen biologischen Schriften und bei Albertus Magnus zu finden war. Im Gegenteil bleibt er, sicherlich mit voller Absicht, in vielen Einzelheiten hinter seinem Lehrer zurück. Dennoch möchte ich aus diesem Bereich als kurzes Beispiel für die Ätiologie von Krankheiten bzw. auffallendem Verhalten von Tieren die folgende Bemerkung zu Psalm 21, 13 *tauri pingues obsederunt me* aus der Nachschrift der Psalmen-Vorlesung von 1272/73 (Reportatum in psalmos 21, 10) anzuführen. Dort wird ein Bezug zu Ecclesiasticus (= Jesus Sirach) 6, 2 „daß du dich nicht überheben sollst im Denken der Seele wie der Stier"[37] hergestellt und, wahrscheinlich nach der Glosse, hinzugefügt, „welcher aus Fettheit und Tapferkeit nicht vom Joch bedrückt wird und viel zeugt und übermütig ist"[38]. Thomas interpretiert diesen Übermut offenbar als Zorn, den der Stier an etwas auslassen möchte, und fügt aus unbekannter Quelle hinzu[39]:

---

[35] ad. 5, t. 1, 183: ... *unde animalia siccae complexionis, ut caprae, nascuntur cum membris ad motum habilibus.* Cf. Arg. 5: *Praeterea, omnium animalium nobilissimum est homo, sed quorumdam animalium filii naturaliter statim nati officia membrorum habent. ergo defectus qui in pueris nunc videtur accidere, non est naturalis, sed ex peccato inductus: ergo ante peccatum non fuisset.*

[36] Cf. Medicine and Natural Philosophy in Aquinas. Siehe diesen Band, S. 233—246.

[37] Eccl. 6, 2: *Ne te extollas in cogitatione animae tuae velut taurus.*

[38] t. 6, 77: ... *qui ex pinguedine et fortitudine nec jugo premitur, et multum generat et superbit.*

[39] t. 6, 77: *Dicitur quod taurus est animal melancholicum: et propter hoc diu retinet iram. et sicut minores habent audaciam propter multitudinem, ita majores propter divitias.*

„Man sagt, daß der Stier ein melancholisches Tier ist, und deswegen bewahrt er lange seinen Zorn. Und so wie die Kleineren Mut haben wegen ihrer Vielzahl, so die größeren wegen ihrer Reichtümer."

Den Psalmisten umgaben nämlich im gleichen Vers zunächst viele Kälber, die als Toren gedeutet werden, während jetzt die Reichen und Mächtigen als Stiere auftreten.

Wir hatten bereits erwähnt, daß Robben und Wale von Thomas als Mittelglied zwischen Vögeln und Fischen angesehen werden. Er leitete dies in der Entgegnung auf Argument 4 der Quaestio 71, was hier nachzutragen ist, von der Lehrmeinung ab, „daß die Natur von einem Extrem zu einem anderen durch mittlere Dinge übergeht"[40]. Grundsätzlich entspricht dies der aristotelischen Logik und damit natürlich auch besonders scholastischem Denken. Hier scheint mir aber noch auf etwas Spezielleres angespielt zu werden, nämlich auf die Lehre vom kontinuierlichen Übergang zwischen den drei Naturreichen, die man seit dem 18. Jahrhundert durch die Metapher von der „Stufenleiter der Naturgegenstände", der *scala naturae*, zu fassen gesucht hat. Als Ausgangspunkt dafür ist das 1. Kapitel des 8. Buchs der aristotelischen Tierkunde auszumachen, wo der unterschiedliche Grad der Beseelung der Mineralien, Pflanzen und Tiere behandelt wird. Als besonders interessant wurde schon früh die fließende Grenze zwischen Pflanzen und Tieren angesehen, da gewisse Meeresorganismen durch ihren äußeren Habitus Pflanzen vortäuschen, aber wie gewöhnliche Tiere auf den Berührungsreiz reagieren. Sie könnten gemeint sein mit dem ausdrücklich mit Quellenangabe im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Stoff und Form zum Vergleich angeführten Satz aus dem Kapitel 4 der Schrift „Über Sein und Wesenheit" (De ente et essentia, 1254/56)[41]:

„Denn der Grad der Vollendung bei der Aufnahme derselben Form macht die Art nicht verschieden, so wie das Weißere und weniger Weiße bei der Teilhabe an der Weiße derselben Wesenheit. Aber der verschiedene Grad der Vollendung in den selben Formen und teilgehabten Naturen macht die Art verschieden, so wie die Natur gradweise von den Pflanzen zu den Tieren voranschreitet, durch gewisse Formen, welche in der Mitte zwischen Tieren und Pflanzen sind, entsprechend dem Philosophen im 7. (Buch) über die Tiere."

---

[40] t. 2, 286: *Ad quartum dicendum quod natura de uno extremo ad aliud transit per media.*

[41] t. 3, 586: *Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando eiusdem rationis albedinem, sed diversus gradus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis speciem diversificat, „sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia per quaedam, quae sunt media inter animalia et plantas", secundum philosophum in VII de animalibus.*

Näheren Aufschluß bietet die genauere Formulierung im Kommentar zum pseudo-aristotelischen Liber de causis, lectio 30[42]:

„So nämlich schreitet die Ordnung der Dinge voran, daß Ähnliches aufeinander folgt, jenes aber, was gänzlich unähnlich ist, folgt in den Graden der Dinge nicht aufeinander, außer durch irgendein Mittleres. So wie wir sehen, daß sein vollendetes Tier und eine Pflanze gänzlich unähnlich sind in Bezug auf zwei (Merkmale); denn das vollendete Tier ist sensibel und beweglich mit einer Fortbewegung, die Pflanze aber hat keines von beiden. Die Natur schreitet also nicht voran unmittelbar von den vollkommenen Tieren zu den Pflanzen, sondern bringt in der Mitte unvollkommene Tiere hervor, welche sensibel mit den Tieren und unbeweglich mit den Pflanzen sind."

Mit der Sensibilität ist nach einer anderen Stelle im Kommentar zu den Büchern zwei und drei von de anima 2, 5, 12[43] der allen Tieren gemeinsame *sensus tactūs*, der das Erkennen der zuträglichen Nahrung gewährleistende Berührungsreiz, gemeint.

Wir wissen bereits, daß Thomas aus dieser Gruppe der *animalia imperfecta* den Bienen und Ameisen gewisse geistige Leistungen zuerkennt. Worin aber sollen diese bestehen? Nun, im Kommentar zu der aristotelischen Schrift über die Sinneswahrnehmung[44] erklärt Thomas unter mehrfachem Rückgriff auf De anima von Aristoteles die durch das seelische Vermögen begründete aufsteigende Rangordnung in der Natur von den Pflanzen über die unvollkommenen, weil unbeweglichen Tiere[45], zu den vollkommenen und damit zur Ortsbewegung befähigten Tieren. Ihre fünf Sinne stellen den Kontakt mit ihrer Umgebung her und ermöglichen ihnen, besonders durch Sehen und Hören das für den Lebenserhalt Vorteilhafte zu verfolgen und vor dem Gefährlichen zu fliehen[46]. Beispiele sind die durch eine Feind-Beute-Beziehung verbundenen Vierfüßer Schaf und Wolf[47]. In der Summa theologiae, pars prima, quaestio 96, 1 wird dieses

---

[42] t. 4, 519: *Ita enim procedit ordo rerum ut similia se invicem subsequantur: ea vero quae sunt penitus dissimilia non subsequuntur se invicem in gradibus rerum, nisi per alioquod medium. sicut videmus quod animal perfectum et planta sunt dissimilia penitus quantum ad duo: nam animal perfectum est sensitivum et mobile motu processivo, planta autem neutrum horum habet. natura ergo non procedit immediate ab animalibus perfectis ad plantas, sed producit in medio animalia imperfecta, quae sunt sensibilia cum animalibus et immobilia cum plantis.*

[43] t. 4, 344: *Omnia animalia habent sensum, quo cognoscunt suum alimentum; scilicet sensum tactus, qui est sensus alimenti. et quia necessarium est omnibus animalibus uti alimento, ut dictum est: ideo necessarium est, quod habeant sensum tactus quo percipiant alimentum sibi conveniens.*

[44] De sensu et sensato, lectio 2.

[45] 2, 6, t. 4, 372: *animalia imperfecta, idest immobilia.*

[46] 2, 7, t. 4, 372: *Manifestum enim est quod animalia per visum et auditum fugiunt corruptiva quaelibet et salubria prosequuntur.*

[47] 2, 7, t. 4, 372: ... *sicut ovis fugit lupum ut corruptivum, lupus autem sequitur ovem visam vel auditam aut odoratam, ut conveniens alimentum.*

von Natur aus zwieträchtige Verhältnis als Argument 2 gegen eine bereits vor dem Sündenfall über alle Tiere ausgeübte Herrschaft Adams verwendet[48]. Andere noch vollkommenere Tiere, nämlich nur die Menschen, besitzen nach Aristoteles die universelle Klugheit, die immer auf Handlungen ausgerichtet ist, und können allein die Universalien erkennen[49]. Dagegen sind alle anderen Tiere mit Teilklugheiten ausgestattet, welche auf ganz bestimmte Handlungen begrenzt und damit festgelegt sind[50], für deren Ausführung ihnen vor allem der Gesichts- und Hörsinn nützen. Hier ist wiederum die Ameise ein positives Beispiel, weil sie im Sommer Nahrung sammelt, um davon im Winter zu leben[51], ein altes biblisches und profanes Motiv. Doch zurück zu der angedeuteten Hierarchie, die im aristotelischen Denken immer wieder anders begründet wird. Im Corpus der Quaestio 96, 1 wird der Herrschaftsanspruch des Menschen über die gesamte Natur zunächst davon abgeleitet, daß natürlich die *forma* perfekter ist als die *materia*. Daraus ergibt sich die Rangfolge: Pflanzen nähren sich von der Erde, Tiere von den Pflanzen und Menschen von Pflanzen und Tieren, „weshalb natürlicherweise der Mensch über die Tiere herrscht“[52]. Thomas schließt daran ein sinngemäßes Zitat aus dem 1. Buch der aristotelischen Politik über die Berechtigung zur Jagd auf Wild an. Außerdem habe Gott das Prinzip, daß jeweils das Niedrigere durch das Höhere regiert wird, als Ordnung seiner Vorsehung eingerichtet, weshalb dem Ebenbild Gottes der Primat über die Tiere zusteht. Drittens wird wieder der Unterschied zwischen der „nach natürlicher Einschätzung“ partikularen Teilhabe der Tiere an der Klugheit und ihrem Vollbesitz beim Menschen herangezogen[53]. Man erwartet hier schon den Instinktbegriff, aber in der Antwort auf Argument 4 wird nur auf die aus der gewissen Teilhabe an Klugheit und Vernunft resultierende freiwillige Unterordnung der Kraniche unter einen Führer und der Bienen unter einen König, ebenfalls verbreitete Motive, als Beweis des ursprünglichen und nach dem

---

[48] t. 2, 326: ... *multa animalia naturaliter ad invicem discordant, sicut ovis et lupus. ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.*

[49] 2, 8, t. 4, 372: *Circa primum considerandum est, quod prudentia est directiva in agendis, et universalis quidem prudentia est directiva respectu quorumcumque agendorum. unde non est in animalibus, nisi in solis hominibus, qui habent rationem universalium cognoscitivam.*

[50] 2, 8, t. 4, 372: *In aliis autem animalibus sunt quaedam prudentiae particulares ad alios determinatos actus.*

[51] 2, 8, t. 4, 372: ... *sicut formica, quae congregat in aestate cibum, de quo vivat in hyeme.* Cf. Isidor, Etym. 12, 3, 9: *Formica ... Cuius sollertia multa; providet enim in futurum et praeparat aestate quod hieme comedat ...*

[52] l. c. (Anm. 48), t. 2, 327: *Plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. unde naturaliter homo dominatur animalibus.*

[53] t. 2, 327: *In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus. in homine autem invenitur universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium.*

Sündenfall auf die Haustiere beschränkten Gehorsams gegenüber dem Menschen verwiesen[54]. Im Zusammenhang mit der Untersuchung über die Berechtigung des Verbots der Vogelschau in der Quaestio 95, 7 der secunda secundae der theologischen Summe hat sich Thomas mit dem 2. Argument auseinanderzusetzen, daß nach Jeremia 8, 7 bestimmte Vögel ihre Zugzeiten aufgrund der von Gott gegebenen „untrüglichen natürlichen Kenntnis" einhielten[55]. In seiner Erwiderung weist er zunächst darauf hin, daß Bewegung oder Gackern von Vögeln oder andere derartige Handlungen nicht Ursache für zukünftige Ereignisse seien und man folglich aus ihnen die Zukunft nicht erkennen könne[56]. Vielmehr sei die Ursache für die Handlungweisen der Tiere ein „gewisser Instinkt", der meistens aus einer körperlichen Veranlassung stamme, aber den Einflüssen der Umgebung, vor allem der Luft und der Gestirne, unterliege[57]. Ohne der weit vorangeschrittenen Dissertation meines Schülers Manfred Lücke über die Geschichte des Instinktbegriffs vorgreifen zu wollen, muß ich hier insofern darauf eingehen, als er Thomas Veranlassung dazu gibt, bestimmte traditionelle Beispiele für planvolle tierische Handlungen von der Theologie her neu zu interpretieren. Thomas argumentiert folgendermaßen: Eine Beobachtung des Verhaltens der Tiere sei erstens insoweit zulässig, als dieses einerseits durch die Bewegung der Himmelskörper veranlaßt und andererseits auf die für die Tiere notwendigen Einflüsse beschränkt sei[58], etwa auf Wetterveränderungen mit Regen und Winden. Außerdem hätten solche tierischen Instinkte manchmal auch eine *causa spiritualis* und seien entweder von Gott, wie z. B. im Falle der auf Christus herabfliegenden Taube, des den Elia fütternden Raben und des den Jonas verschlingenden und wiederausstoßenden Wales, oder von Dämonen, die sich der Tiere bedienen könnten. Jede Weissagung, die sich außerhalb der Ordnung der Natur oder der göttlichen Providenz bewege, sei also

---

[54] t. 2, 327: *Ad quartum dicendum quod alia animalia habent quandam participationen prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem: ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt.*

[55] t. 2, 650: ... *secundum illud Jerem. VIII, „milvus in caelo cognovit tempus suum, turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui." sed naturalis cognitio est infallibilis, et a deo.*

[56] t. 2, 650: *Respondeo dicendum quod motus vel garritus avium, vel quaecumque dispositiones huiusmodi in rebus consideratae, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum, unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis.*

[57] t. 2, 650: *Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur in modum naturae, non enim habent dominium sui actus. hic autem instinctus ex duplici causa potest procedere. uno quidem modo, ex causa corporali ... subiacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter caelestium ...*

[58] t. 2, 650: *In hoc tamen duo considerari oportet. primum quidem, ut huiusmodi operationes non extendantur nisi ad praecognoscenda futura quae causantur per motus caelestium corporum ... secundo, ut non extendantur nisi ad ea quae aliqualiter possunt ad huiusmodi animalia pertinere.*

abergläubisch und unerlaubt[59]. Im Falle des Zuges von Milan, Turteltaube, Schwalbe und Storch beständen für den Menschen keine Bedenken, daraus seine richtigen Schlüsse zu ziehen. Mit Augustinus schließt er dann, unter Berücksichtigung der genannten notwendigen Bedingung, den Fall ein, daß häufiges Krächzen einer Krähe baldigen Regen ankündigt[60]. Quelle könnten auch hier Isidors Etymologien sein[61]. Nach diesen Ausführungen dürfte klar sein, wie Thomas das 3. Argument der Quaestio 172, 1 der secunda secundae der Summa theologiae, daß unvernünftige Tiere wie Ameisen und Fische die Fähigkeit zu einer, allerdings nur für sie selber bestimmten *prophetia naturalis* hätten[62], zurückweisen würde: Die Wettervorhersage durch bestimmte Tiere komme durch die Einwirkung natürlicher Ursachen auf ihre sensible Seele zustande[63], sei also gar keine Prophetie.

Noch deutlicher wird dies in der Quaestio 40, 3 der secunda secundae, worin es um die Frage geht, ob Tiere eine „Hoffnung" oder „Erwartung" von etwas Zukünftigem haben können. Im Corpus seiner bejahenden Antwort läßt Thomas sowohl *spes* als auch ihr Gegenteil, die *desperatio*, zu und stützt sich dafür auf Jagderfahrungen, deren Herkunft er leider verschweigt[64]:

„Wenn nämlich ein Hund einen Hasen sieht oder ein Habicht einen Vogel, der allzu weit entfernt ist, dann bewegt er sich nicht zu ihm, als ob er nicht hoffte, ihn erlangen zu können. Wenn er aber in der Nähe ist, bewegt er sich gleichsam in der Hoffnung, ihn zu erlangen."

Dieses Verhalten erklärt er sich im Geiste aristotelischen Denkens folgendermaßen[65]:

---

[59] t. 2, 650: *Sic igitur dicendum quod omnis huiusmodi divinatio, si extendatur ultra id ad quod potest pertingere secundum ordinem naturae vel divinae providentiae, est superstitiosa et illicita.*

[60] t. 2, 650: ... *puta si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, praedicat pluviam cito esse futuram.* Cf. Thomas, s. th. I, q. 86, 4, arg. 3 und De sortibus, c. 5.

[61] Etym. 12, 7, 44: *Huius* (sc. *cornicis*) *inter multa auspicia tribuunt etiam pluvias portendere vocibus; unde est illud* (Virg. Georg. 1, 388): *Tunc cornix plena pluviam vocat improba voce.*

[62] t. 2, 733: *Sed quaedam animalia bruta habent praecognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicae praecognoscunt pluvias futuras. quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter etiam pisces praecognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant.*

[63] t. 2, 733: ... *bruta etiam animalia non habent praecognitionem futurorum effectuum nisi secundum quod ex suis causis praecognoscuntur, ex quibus eorum phantasiae moventur ... ratio autem facit in homine multo abundantius id quod brutis facit impressio causarum naturalium ...*

[64] t. 2, 407: *Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem, nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci, si autem sit in propinquo, movetur, quasi sub spe adipiscendi.*

[65] t. 2, 407: ... *appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium, sequuntur apprehensionem alicuius intellectus, sicut et appetitus naturae intellectivae, qui dicitur voluntas. sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus coniuncti, sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quae etiam quodam instinctu naturali agunt. unde in*

„Das sinnliche Verlangen der unvernünftigen Tiere und auch das natürliche Verlangen unsensibler Dinge folgen der Erkenntnis irgendeines Verstandes so wie das Verlangen der verstandesmäßigen Natur, welche Willen genannt wird. Aber darin besteht der Unterschied, daß der Wille aufgrund der Erkenntnis des (mit dem Körper) verbundenen Verstandes bewegt wird, aber die Bewegung des natürlichen Verlangens der Erkenntnis des (vom Körper) getrennten Verstandes, der die Natur eingerichtet hat, folgt, und in ähnlicher Weise das sinnliche Verlangen der unvernünftigen Tiere, die auch aus einem gewissen natürlichen Instinkt handeln. Daher erscheint in den Werken der unvernünftigen Tiere und anderer Naturdinge ein ähnlicher Fortschritt wie auch bei den Kunstwerken. Und auf diese Weise ist bei den unvernünftigen Tieren Hoffnung und Enttäuschung."

Mit dem *intellectus separatus* ist offenbar der göttliche Verstand gemeint, dem die Welt verdankt wird und damit – nach der Responsio 1 – auch die Einrichtung der Instinkte, die – entgegen der Ansicht des im Argument 1 genannten Johannes Damascenus – das Tier zu etwas Zukünftigem bewegen, als ob es Zukünftiges, in diesem Falle die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Erreichens der Beute, vorhersähe, was tatsächlich nur die göttliche Vernunft könne[66]. Gegen Augustinus[67], der ein Tier nur auf etwas im Augenblick Gesehenes reagieren läßt, wendet Thomas ein, daß durch einen gegenwärtigen Anblick das Verlangen eines Tieres veranlaßt wird, etwas Zukünftiges entweder zu verfolgen oder zu vermeiden[68].

Je mehr man Thomas-Texte liest, desto deutlicher wird überall die aristotelische Prägung, die sich sicherlich auch auf die nüchterne Betrachtung der Natur ohne falsche Sentimentalität erstreckt. Fressen und Gefressenwerden entspricht dem Gesetz der Natur, dem *ordo universi*, der bewahrt werden muß. Dies ist der Tenor im Kapitel 10, 2 der Nachschrift der Pariser Vorlesung über das Matthäusevangelium aus der Zeit zwischen 1256 und 1259 im Zusammenhang mit der Feststellung, daß Gottes Vorsehung für jede Kreatur ihrer Natur entsprechend sorge, daß aber die einen, nämlich die vernunftbegabten Menschen, als Freie geschaffen seien und daß ihnen für ihre Verdienste Belohnungen oder Strafen zuteil würden[69].

---

operibus brutorum animalium, et aliarum rerum naturalium, apparet similis processus sicut et in operibus artis. et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

[66] t. 2, 407: *Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum, tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid in futurum, ac si futurum praevideret. huiusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino praevidente futura.*

[67] Aug. De Gen. ad litt.

[68] t. 2, 407: *Ad tertium dicendum quod, licet id quod est futurum, non cadat sub visu; tamen ex his quae videt animal in praesenti, movetur eius appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.*

[69] t. 6, 162: *Sed sciendum, quod providet* (sc. *deus*) *omnibus secundum modum suae naturae. haec autem est diversitas in rebus creatis, quod quaedam sunt naturaliter liberae, aliae vero non. ... unde eis omnia sunt vel praemia vel poenae meritorum.*

Was aber den Unfreien anderen, nämlich den unvernünftigen Tieren, geschehe, das diene entweder „zum Heil der Menschen“ oder „zur Vervollständigung des Universums“[70], wie an einem Beispiel erläutert wird:

„Die Maus wird von der Katze getötet, um das *bonum universi* zu retten. Dieses ist nämlich die Ordnung des Universums, daß ein Tier lebt von dem anderen.“

Daraus folge, daß Gott anders für die Menschen als für die Tiere sorge.

Hier läßt sich unschwer anschließen, daß die „unvernünftigen Tiere“, wozu die Haustiere wie Rind, Schaf, Ziege und natürlich auch der Esel gehören, ebenso wie die jagdbaren Wildtiere, die *animalia silvestria*, zu denen man etwa den Hirsch rechnet, für den Menschen zum Gebrauch bestimmt sind.

Thomas weist in Quaestio 102, 6 der prima secundae der Summa theologiae im Rahmen seiner Widerlegung von Argument 1 die alten jüdischen Vorschriften über reine und unreine Tiere als Christ natürlich zurück. Kein Tier ist nämlich an sich unrein. Dennoch begründet der Aquinate von seinen humoralpathologisch-diätetischen Kenntnissen her, weshalb vom Verzehr einiger Tiere abzuraten sei. Beispielsweise hätten gewisse Greifvögel zu große Trockenheit, einige Wasservögel dagegen und Fische ohne Flossen und Schuppen wie der Aal seien manchen Menschen verboten „wegen des Überschusses an Feuchtigkeit“[71]. Zusätzlich referiert Thomas noch ausführlich, unter Berufung auf Augustinus[72] warum verschiedene Vogelarten auch deswegen zum Verzehr nicht erlaubt waren, weil sie eine Bedeutung, eine *figuralis ratio*, als Sinnbilder für gewisse Sünden gehabt hätten[73]. Es handelt sich um die meistens nur in diesem Zusammenhang von Thomas genannten Vögel:

Adler *(aquila)*, Greif *(gryps)*, Seeadler *(haliaeetus)*, Milan oder Gabelweih *(milvus)*, Geier *(vultur)*, die Vögel der Rabengattung *(aves corvini generis)*, Strauß *(struthio)*, Nachtrabe, eine Eulenart *(nycticorax)*, Möwe *(larus)*, Habicht *(accipiter)*, Uhu *(bubo)*, Taucher *(mergulus)*, Ibis *(ibis)*, Schwan *(cygnus)*, Pelikan *(onocrotalus)*, Purpurhuhn *(porphyrio)*, Falke *(herodio, vulgariter falco)*, Regenpfeifer *(charadrius)*, Wiedehopf *(upupa)* und zum Schluß die Fledermaus *(vespertilio)*.

---

[70] t. 6, 162: *Quae autem irrationabilibus fiunt, vel ad salutem hominum fiunt, vel ad completionem universi ... mus occiditur a catto ad servandum bonum universi. hic est enim ordo universi, ut unum animal vivat de alio. ideo consequenter ostendit aliam curam habere de hominibus et brutis.*

[71] t. 2, 499: *Et eadem ratione* (sc. *propter superfluam siccitatem*) *prohibitae sunt eis* (sc. *aliquibus hominibus*) *aves quaedam rapaces, quae sunt nimiae siccitatis; et quaedam aves aquaticae, propter excessum humiditatis. similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squamas, ut anguillae et huiusmodi, propter excessum humiditatis.*

[72] Aug. Contra Faustum VI, 7.

[73] t. 2, 499: *Figuralis autem ratio horum est quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibentur.*

Es wäre leicht, die Herkunft dieser Motive, die Thomas wohl ziemlich wesensfremd waren, aufzuzeigen. Dies soll nicht geschehen, sondern lediglich darauf aufmerksam gemacht werden, daß er hier bei der Kommentierung der Vorschriften des Leviticus wie auch in seinen Bibelkommentaren wesentlich mehr als in den Disputationen und Aristoteles-Kommentaren der älteren exegetischen Tradition, etwa im Rahmen der Glossa ordinaria, verpflichtet ist und ihr auf seine Weise die Reverenz bezeugt.

II. Die Tiere als Bedeutungsträger

Bisher ist schon im jeweiligen Zusammenhang einiges davon angedeutet worden, welche Rolle manchen Tieren zur Stützung der Argumentation des Thomas bzw. seiner literarischen oder tatsächlichen Gegner zugewiesen wurde. Hier soll nur noch kurz an wenigen Beispielen untersucht werden, welchen Sinngehalt er bestimmten Arten im Rahmen des natürlich auch für ihn geltenden mittelalterlichen Weltbildes beimißt. Dabei kann der Zugang zu der Bedeutung und zum Wesen einer Sache nach damals gängiger Ansicht über die unbedingte Entsprechung von *res* und *verbum* bzw. *nomen* zum einen über den lateinischen Namen erfolgen, das heißt: durch seine etymologische Ableitung. Zum anderen lassen sich die angeblich beobachteten Eigenschaften eines Tieres in körperlicher wie auch in verhaltensmäßiger Hinsicht für eine geistliche und damit moraltheologisch nützliche Deutung verwenden. Drittens käme in Betracht, daß Thomas eigene Naturbeobachtungen anstellt und hier und dort herangezogen hätte, und sei es nur in Form eines kurzen und geradezu sprichwörtlichen Ausspruches.

1. Die Verwendung der Etymologie

Im 40. Kapitel des Hiobkommentars zitiert Thomas mehrfach Isidors Etymologien, die zu den im Mittelalter verbreitetsten Werken gehören, darunter auch in Bezug auf den als *cetus sive balena* interpretierten Leviathan, das Sinnbild des Teufels, sinngemäß dessen Ableitung der *balena* vom griechischen Verbum „ballein". Es bedeute „emporsenden", nämlich das Ausstoßen einer hohen Wasserfontäne, durch das sogenannte Spritzloch[74]. Dagegen formuliert er im Sentenzenkommentar 2, 15, 3 am Schluß offenbar selbständig[75]:

bestiae dicuntur propter crudelitatem, quasi vastiae, ut leones et ursi.

---

[74] t. 5, 48: ... *ut Isidorus dicit, „hoc animal dicitur balena a balyn, quod est emittere, quia altius ceteris animalibus emittit aquas."* Cf. Isid., Etym. 12, 6, 7: *Ballenae autem sunt inmensae magnitudinis bestiae, ab emittendo et fundendo aquas vocatae; ceteris enim bestiis maris altius iaciunt undas; ballein enim Graece emittere dicitur.*

[75] t. 1, 169. Cf. Isid., Etym. 12, 2, 1: ... *Bestiae dictae a vi, qua saeviunt.*

Das dritte Beispiel findet sich im gleichen Werk 2, 15, 2 in der Antwort auf Argument 3, wo Thomas ausführt, daß es terrestrische und aquatische *reptilia* gäbe, weshalb *reptile* im Zusammenhang mit beiden Elementen erwähnt werde. Seine Etymologie lautet: *Dicitur enim reptile, quod se rapit*[76]. Er unterscheidet dann innerhalb dieser Gruppe verschiedene Formen des Kriechens, nämlich 1. mit der Kraft der Rippen *(virtute costarum)*, wie die Schlangen, 2. mit der Kraft gewisser Ringe *(vi quorumdam annulorum)*, wie die *animalia annulosa*[77], womit viele Gliedertiere wie Insekten und Würmer gemeint sind, die, modern gesprochen, mit Hilfe eines Hautmuskelschlauches sich fortbewegen, 3. mit der Kraft des Mundes *(vi oris)*, wie manche Würmer, die angeblich den Kopf auf den Boden stemmen und dann den Körper nachziehen, die vielleicht als die nicht richtig beobachteten Spannerraupen mancher Schmetterlinge zu deuten sind, und 4. die Fische, die sich durch die Kraft „gewisser Federchen" bewegen sollen, wobei jene *pennulae* offenbar die mit den Schwungfedern der Vögel gleichgesetzten Flossen bezeichnen sollen[78]. Mit unserem Vorwissen aus der Interpretation der Quaestio 71 der pars prima der Summa theologiae zur Genesis verstehen wir überhaupt nur die dann angeschlossene allgemeine Definition eines Reptils.

2. *Die sinnbildliche Deutung der Tiere*

Die Behandlung des nach Leviticus 12 vorgeschriebenen Dankopfers für die Geburt Christi, das in seinem Falle als einem Armen in einem Paar Turteltauben und zwei jungen Haustauben bestanden habe, bietet Thomas in der Summa theologiae, pars tertia, 37, 3, 4[79] einen guten Anlaß, die symbolische Bedeutung *(figura, figuratio, significatio)* dieser Vögel im Hinblick auf Christus aus ihren angeblichen Eigenschaften abzuleiten: Die Turteltaube deute als geschwätziger Vogel *(avis loquax)* auf die Predigt und das Glaubensbekenntnis hin, als reines Tier *(animal castum)* auf die

[76] t. 1, 167. Vgl. Isid., Etym. 12, 4, 3: *Serpentes autem reptilia sunt, quia ventre et pectore reptant.*

[77] Von Michael Scotus, dem älteren Übersetzer der zoologischen Werke des Aristoteles, an Stelle des griechischen Wortes „entoma" verwendeter Ausdruck.

[78] t. 1, 167: *Dicitur enim reptile quod se rapit. hoc autem contingit multipliciter: quoddam enim rapit se virtute costarum, ut serpentes; quoddam vi quorumdam annulorum, ut animalia annulosa; quoddam vi oris, ut quidam vermes, qui ore terrae affixo totum corpus post se trahunt; quoddam vero vi pennularum quorumdam se movet, ut pisces; et universaliter omne animal videtur reptile dici, cujus corpus non multum a terra elevatur per instrumenta motus.* — Der lateinische Fachausdruck für Flosse ist *pinnula* in der Übersetzung der aristotelischen Tierkunde durch Wilhelm von Moerbeke. Siehe Gunnar Rudberg, Textstudien zur Tiergeschichte des Aristoteles, Upsala 1908, X zu Arist., h. a. 489 b.

[79] t. 2, 826.

Tugend der Reinheit und als einsames Lebewesen *(animal solitarium)* auf die Kontemplation. Die Haustaube dagegen bezeichne als sanftes und einfaches Tier *(animal mansuetum et simplex)* die Sanftmut und Einfachheit und als geselliges Wesen *(animal gregale)* das aktive Leben. Weitere Bezugnahmen auf das christliche Leben schließen sich an.

Ausführlicher verwendet Thomas diese Form der Exegese in Quaestio 39, 6 der pars tertia darauf, das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf Christus nach der Taufe in Gestalt einer Haustaube durch eine vierfache Bedeutungsreihe zu erläutern und zu rechtfertigen[80]. Das Kernstück dieses Abschnittes ist zweifellos die zweite Folge über die hauptsächlich aus dem Verhalten des Vogels abgeleiteten sieben Geschenke des Heiligen Geistes[81]. Ähnliche Zusammenstellung finden sich in zahlreichen Texten von lateinischen Predigten seit dem 11. Jahrhundert[82] bis hin zu den naturkundlichen Enzyklopädien des 13. Jahrhunders[83].

Der Symbolwert der beiden Taubenarten spielt eine geringere Rolle bei der Erörterung der für das Verständnis des Alten Testaments wichtigen Frage in 102, 3 der prima secundae, warum für die Opfer nur diese Vogelarten und die drei Vierfüßer Rind, Schaf und Ziege verwendet wurden, obwohl es doch wesentlich vornehmere Tiere gäbe[84]. Die Antwort des Thomas ist mehrstufig: Die Auswahl der Opfertiere sei sinnvoll, 1. um Idololatrie zu vermeiden, da die Ägypter abgesehen von diesen alle Tiere für Götzendienst oder Zauberei benutzt hätten[85], 2. werde dadurch die richtige Haltung gegenüber Gott ausgedrückt; denn erstens sei der Mensch auf diese Tiere für sein Leben am meisten angewiesen, und sie seien auch deshalb am reinsten, weil sie im Gegensatz zu Schwein und Huhn reine Nahrung aufnähmen, und zweitens wegen ihrer Bedeutung als Tugendsymbole[86]. Interessant ist, daß hier die Tatsache, daß nicht alle

---

[80] ad. 4, t. 2, 829–830.

[81] t. 2, 829: ... *ad designandum septum dona spiritus sancti, quae columba suis proprietatibus significat: 1) secus fluenta habitat, ut viso accipitre, mergat se et evadat ..., 2) meliora grana eligit ..., 3) alienos pullos nutrit ..., 4) non lacerat rostro ..., 5) felle caret ..., 6) in cavernis petrae nidificat,* was hauptsächlich für die wilde Ausgangsform, die Felsentaube *(Columba livia)*, ... gilt, *7) gemitum pro cantu habet ...*

[82] Cf. Friedrich Ohly, Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo de Folieto (1968). In: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977, 32–92, bes. 72–75.

[83] Cf. Verf., Antike und mittelalterliche Enzyklopädien und die Popularisierung naturkundlichen Wissens. In: Sudhoffs Archiv, Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 65 (1981) 339–365.

[84] Arg. 2, t. 2, 493: *Multa autem alia animalia sunt eis* (sc. *generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere bovum, ovium et caprarum, et de avibus ...*) *nobiliora.*

[85] Cf. Ernst Heilbronn, Das Tier Jehovas. Ein kulturhistorischer Essay, Berlin 1905, 38.

[86] t. 2, 494: ... *quia huiusmodi animalia maxime sunt per quae sustentatur humana vita, et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum. alia vero ... domestica immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina.*

Wildtiere für den Menschen nutzbar waren, nach Ansicht des Thomas von den Juden als ausreichend angesehen wurde, um diese Gruppe vom Opfer auszuschließen[87]. Ob der Hinweis des Thomas, daß man Turtel- und Felsen- bzw. Haustaube wegen ihrer Häufigkeit im gelobten Land geopfert habe, auf ältere Tradition zurückgeht, weiß ich nicht. Jedenfalls spielte der Vogelfang offenbar eine größere Rolle als die Jagd auf Haarwild[88].

3. Gibt es eigene Beobachtungen des Thomas?

Die Quellen mancher treffenden Bemerkung des Thomas über die Tiere liegen noch weitgehend im Dunkeln. Nach seinem Lebenslauf, der ihn bereits in früher Jugend von den Landgütern seiner adligen Familie in die klösterliche Abgeschiedenheit geführt hatte, und nach seiner Persönlichkeitsstruktur ist es unwahrscheinlich, daß eigene Beobachtungen diesen Stellen zugrunde liegen. Ich will mich auf ein Beispiel beschränken, dessen sprichwörtlicher Charakter ebenso deutlich ist wie seine empirische Richtigkeit.

In der Sententia libri ethicorum, seinem Kommentar zur aristotelischen Ethik, liest man 1, 10, 12 im Zusammenhang damit, daß man in diesem Leben zwar keine perfekte Glückseligkeit erreichen könne, sie aber soweit möglich anstreben solle[89]:

„So wie eine ankommende Schwalbe nicht den Frühling beweist und auch nicht ein mäßig warmer Tag, so macht auch nicht eine einmal durchgeführte Handlung einen Menschen glückselig, sondern wenn der Mensch sein ganzes Leben hindurch eine gute Handlung fortführt."

Tatsächlich ist auch hier Thomas nicht originell, sondern hat wörtlich den Kontext der Nikomachischen Ethik des Aristoteles übertragen[90]. Andere schon biblische Bilder verwendet er natürlich auch, etwa mehrfach mit unterschiedlichen Formulierungen den „Wolf im Schafspelz"[91].

Wie wenig Thomas an den Tieren persönlich interessiert war, läßt sich vielleicht aus der Antwort auf Argumentum 6 der Quaestio disputata de

---

[87] t. 2, 494: *Alia vero animalia ... sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata.*

[88] t. 2, 494: *Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis.* Cf. Heilbronn (Anm. 85), 22.

[89] t. 4, 149: *Sicut enim una hirundo veniens non demonstrat ver, nec una dies temperata, ita etiam nec una operatio semel facta facit hominem felicem, sed quando homo per totam vitam continuat bonam operationem.*

[90] I, 6, 1098 a 18–20. Cf. zu dem bereits in einer Fabel des Äsop vorkommenden Bild Lutz Röhrich, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Freiburg–Basel–Wien 1973, Bd. 2, 309.

[91] Z. B. *lupus in pelle ovina*: Sermo 2, 3; *lupus ovina pelle contectus*: Super Evangelium Johannis 18, 1.

potentia 6, 5 schließen. Wie in den übrigen dort behandelten Fällen[92] von angeblichen Wundern hätten, so meint der Aquinate, Dämonen die von Troja heimkehrenden Gefährten des Helden Diomedes nicht wirklich in Vögel verwandelt, sondern nur ein täuschendes Phantasiebild *(phantasticum)* herbeigezaubert[93]. Folgt man dem Namenshinweis im Text der Antwort des Thomas, so findet man unschwer die Quelle, nämlich Augustins De civitate Dei 18, 16–18[94]. Auf die Primärquelle, das verlorene historische Werk De gente populi Romani des Marcus Terentius Varro (116–27 v. Chr.)[95], wird nirgendwo sonst in den Berichten über diese merkwürdigen Diomedischen Vögel seit dem Servius-Kommentar zu Vergils Aeneis (11, 271–274) verwiesen[96]. Bei aller Vorsicht gegenüber Schlüssen aus negativen Befunden läßt sich vielleicht doch sagen, daß die Auslassung aller beschreibenden Elemente, die sich sowohl bei Augustinus als auch bei dem Thomas ja zugänglichen Isidor[97] in Verbindung mit dem (sicherlich falschen) Identifizierungsversuch der Vögel als Reiher finden, ein Indiz dafür sein könnte, daß der Aquinate immer nur dann tierkundlich interessante Einzelheiten mitteilt, wenn sie sich theologisch gut verwenden lassen.

Es zeigt sich also als vorläufiges Ergebnis, daß im Vergleich mit Albertus Magnus[98] sowohl das Interesse des Thomas von Aquin an den Tieren als auch die Kenntnisse über sie eher gering einzuschätzen sind. Dennoch rechtfertigt meines Erachtens die beträchtliche Anzahl an durchaus im Kontext wichtigen Erwähnungen der Tiere insgesamt, einzelner Gruppen oder als distinkte Arten angesehener Gattungen, umfaßt doch z. B. der *vespertilio*, zumal im Mittelmeerraum, eine ganze Reihe von Arten, die Beschäftigung mit dem Thema. Manches bleibt sicherlich noch zu tun, bis auch nur für dieses Gebiet alle Quellen ermittelt sein werden.

---

92 t. 3, 234: *Sed daemonis virtute homines transformantur in bruta, sicut Varro narrat, „socios Diomedis a Troia revertentes in aves fuisse conversos, quae longo tempore post circa templum Diomedis volabant“.*

93 t. 3, 234: *Ad sextum dicendum, quod „illae transformationes, de quibus Varro loquitur, non fuerunt secundum veritatem, sed secundum apparentiam, per operationem daemonis, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato“, sicut dicit Augustinus.*

94 Cf. Harald Hagendahl, Augustine and the Latin classics, Göteborg 1967 (= Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XX), t. 2, 599 und Testimonium 776, t. 1, 303–304.

95 l. c. (Anm. 94), t. 2, 399–400.

96 Cf. Verf. in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 3, München 1986, 1072.

97 Etym. 12, 7, 28–29: *Diomedias aves a sociis Diomedis appellatas, quos ferunt fabulae in easdem volucres fuisse conversos; forma fulicae similes, magnitudine cygnorum, colore candido, duris et grandibus rostris. Sunt autem circa Apuliam in insula Diomedia inter scopulos litorum et saxa volitantes; iudicant inter suos et advenas. Nam si Graecus est, propius accedunt et blandiunt; si alienigena; morsu inpugnant et vulnerant, lacrimosis quasi vocibus dolentes vel suam mutationem vel regis interitum. Nam Diomedes ab Illyriis interemptus est. Haec auten aves Latine Diomediae vocantur, Graeci eas erodious dicunt.*

98 Cf. Verf., Die Zoologie des Albertus Magnus. In: Gerbert Meyer/Albert Zimmermann (Edd.), Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980, Mainz 1980, 235–248.

VOM UMGANG MIT DEN GESCHÖPFEN – WELCHES IST DIE ETHISCHE EINSCHÄTZUNG DES TIERES BEI THOMAS VON AQUIN?

von Hans-Joachim Werner (Karlsruhe)

In der gegenwärtigen Diskussion um das Verhältnis des Menschen zur Natur wird seit den Arbeiten von L. White und C. Amery[1] immer wieder gefragt, welche Rolle dem Christentum in dem Prozeß zufalle, der zu den vielfältigen aktuellen Problemen geführt habe, ob es eine spezifisch christliche Geisteshaltung gebe, die mit diesen Problemen auf identifizierbare Weise etwas zu tun habe. Der kritische Unterton, der solche Fragen begleitet, ist bereits Indiz für die positive Antwort: entweder sieht man die Weichen bereits im AT, besonders in dem dem Menschen erteilten Herrschaftsauftrag, gestellt, oder man führt die Entfremdung zwischen Mensch und Natur auf den Einfluß der antiken, insbesondere der aristotelischen Philosophie zurück, welche ein rationalistisches, naturfeindliches Element in die christliche Theologie hineingetragen habe. So konstatiert z. B. G. Altner, die Scholastik sei durch die zeit- und geschichtslose Metaphysik des Aristoteles dazu verleitet worden, nur noch dem zeitlos Gültigen Bedeutung beizumessen, was in Anwendung auf die Natur dazu geführt habe, vornehmlich das Allgemeine in Gestalt von Naturgesetzen unter Vernachlässigung des Einmaligen und Unverfügbaren[2] anzuerkennen. Zwar muß es seltsam berühren, wenn auf diese Weise innerhalb des Universalienstreits, der ja in der Philosophie des Mittelalters den Interpretationsrahmen für solche Feststellungen bilden muß, ausgerechnet die Position des Universalienrealismus auf Aristoteles zurückgeführt wird – die Feststellung und der Vorwurf bleiben trotzdem bestehen.

Ein wichtiger Teilaspekt der Frage nach dem Verhältnis Mensch – Natur ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und Tier, konkreter: nach dem Verhalten des Menschen gegenüber dem Tier. Auch

---

[1] L. White, Die historischen Ursachen unserer ökologischen Krise, in: Das Programmierte Ende, hg. F. Schaeffer, Genf und Wuppertal 1973; C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbeck b. Hamburg 1974; cf. auch E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981.

[2] G. Altner, Schöpfung am Abgrund, Neukirchen–Vluyn 1974, 75 ff.; ähnlich bereits G. Howe, Mensch und Physik, Witten und Berlin 1963.

hier werden bestimmte Probleme auf scholastische Denkweisen zurückgeführt oder zumindest positiv bezogen; auf der Anklagebank findet sich insbesondere Thomas von Aquin wieder, dem z. B. vorgeworfen wird, unter dem Einfluß des aristotelischen Rationalismus „a narrow spirit of academic anthropocentricity" an den Tag gelegt zu haben[3]. Es liege nicht in der Geisteshaltung des Thomismus, den Tieren irgendwelche Rechte zuzuerkennen, ja der Thomismus sei mitverantwortlich für den rückständigen Status des „animal welfare" in den katholischen Ländern[4]. H. Fritsche stellt schon im Jahre 1952 fast selbstverständlich fest, Aristoteles habe „seine das Tier entwertende Einstellung" auf spätere Zeiten übertragen: „Sie lebte besonders in der Scholastik auf, die dem Tier eine Anima sensitiva, ..., dem Menschen jedoch eine Anima rationalis, ... zusprach."[5]

Soweit diese Feststellung Aristoteles betrifft, kann sie hier nicht weiter überprüft werden. Verwiesen sei immerhin auf die umfangreiche Studie von U. Dierauer, der gerade in bezug auf Aristoteles zu dem entgegengesetzten Ergebnis kommt: „Die Auffassung, die irrationalen Impulse und die Wahrnehmung seien Vorstufen und Vorbedingungen der sittlichen Tugend und der Erkenntnis, implizierte zugleich eine höhere Bewertung der Tiere, ..."[6]. In bezug auf Thomas von Aquin steht eine ausführliche Untersuchung noch aus. An dieser Stelle soll deshalb erstens gefragt werden, auf welche Aussagen des Aquinaten sich die genannten Vorwürfe stützen können. In diesem Zusammenhang werden die Stellen berücksichtigt, in denen Thomas sich über das richtige Verhalten des Menschen gegenüber dem Tier äußert. Zweitens soll der ontische Status des Tieres aus seiner Perspektive betrachtet werden. Leitbegriff dieser Untersuchung wird der bereits erwähnte Begriff der *anima sensitiva* sein. In einem dritten Teil wird das Verhältnis Mensch-Tier im Rahmen des *ordo universi* untersucht in der Annahme, daß sich von daher neue Gesichtspunkte für die Beurteilung dieses Verhältnisses ergeben. Viertens wende ich mich der Frage zu, ob es Möglichkeiten gibt, im Ausgang von metaphysischen und ethischen Prinzipien des Aquinaten in der ethischen Einschätzung des Tieres zu Positionen zu gelangen, die über Thomas' eigene Aussagen hinausreichen. Dabei wird insbesondere die Frage diskutiert werden, ob es aus thomistischer Perspektive möglich und sinnvoll ist, moralische Pflichten gegenüber Tieren anzuerkennen. Es dürfte einleuchten, daß in diesem verhältnismäßig engen Rahmen das erwähnte Desiderat einer ausführlichen Untersuchung nicht zu erfüllen ist. Vielleicht kann aber das

---

[3] C. W. Hume, The Status of Animals in the Christian Religion, London 1957, 29.

[4] ibid., 53.

[5] H. Fritsche, Tierseele, Stuttgart 1952, 27.

[6] U. Dierauer, Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Antropologie und Ethik, Amsterdam 1977, 160/161.

Terrain abgesteckt werden, auf welchem eine solche Untersuchung zu führen wäre.

1. Bezüglich der Denkstruktur des Aquinaten wird des öfteren von einer gewissen Anthropozentrik gesprochen. J. B. Metz bezieht diesen Titel auf die Denkform im Unterschied zum Denkinhalt und orientiert sich bei der Begründung für diese Interpretation an der für Thomas leitenden Seinsvorstellung, die „die eigentümliche Seinsweise des Menschen, die Subjektivität“[7], gewesen sei. Obwohl Metz eine Anthropozentrik der Inhalte für Thomas ausdrücklich ablehnt, hält er doch daran fest, daß die Dominanz der Denkform auch zu einem entsprechenden inneren Aufbau des Denkinhalts führe[8]. Zweifelhaft bleibt mithin, ob die von Metz beabsichtigte Unterscheidung auf diese Weise wirklich durchführbar ist. Wird die anthropozentrische Denkform von Metz durchaus positiv gedeutet, so verfahren andere Autoren, z. B C. W. Hume (cf. oben), gerade unter Berücksichtigung der Tierproblematik wesentlich weniger freundlich mit Thomas. Die Gründe hierfür liegen auf der Hand. Wenn nämlich das Denken des hl. Thomas nicht nur hinsichtlich der Denkform, sondern auch hinsichtlich des Denkinhalts von einer anthropozentrischen Einstellung geprägt ist, so wird die Seinshöhe der anderen irdischen Geschöpfe offenbar nur nach ihrem Beitrag zur Seinsvollkommenheit des Menschen bemessen; der Mensch selbst scheint dann zur schrankenlosen Nutzung der gesamten irdischen Welt befugt ohne jede Rücksicht auf deren innere Struktur.

Es gibt nun in der Tat genügend Stellen, an denen Thomas selbst auf den Zusammenhang zwischen der Seinshöhe des Menschen und seiner Beziehung zu anderen Geschöpfen hinweist. Eine Anthropozentrik im absoluten Sinne läßt sich zwar aus diesen Stellen nicht herauslesen, da Thomas als Theologe natürlich nie einen Zweifel daran läßt, daß auch der Mensch auf ein äußeres Ziel und Gut, nämlich Gott, hingeordnet ist, aber im Rahmen der Schöpfung selbst erscheint eben der Mensch als die höchste Seinsstufe und damit als Ziel: *Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem; generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generis: manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium*[9]. Für Thomas ist dies keineswegs nur eine abstrakte Ziel- und Rangordnung. Der Mensch ist im Rahmen des materiellen Seins *actus perfectissimus*[10] und somit befugt, die anderen Geschöpfe zu seiner Erhaltung zu benutzen, sei es zum Essen,

[7] J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 49.

[8] ibid., 46 f.

[9] S. c. g. III, n. 2032; zu den verschiedenen Weisen der Hinordnung der vernunftlosen Geschöpfe auf den Menschen cf. S. Th. II–II, 76, 2 c.

[10] S. c. g. III, 22, n. 2030.

zur Bekleidung oder zur Fortbewegung[11]. Der Aquinate betrachtet dies nicht etwa als eine bedauerliche und für uns letztlich unbegreifliche Notwendigkeit des Lebens, sondern meint ausdrücklich, es sei in der Seinsordnung begründet: *Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem*[12]. An anderer Stelle bezieht er die Rangordnung ausdrücklich auf die Frage, ob es dem Menschen erlaubt sei, Lebewesen zu töten. Er bejaht diese Frage, denn: *nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc quod est ... Et ideo si homo utatur ... animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum*[13]. Und gleich als wolle er seinen späteren Kritikern die Argumente selbst liefern, begründet er seine Antwort durch den ausdrücklichen Hinweis auf den Herrschaftsauftrag des Menschen, den er zudem noch durch die Berufung auf das Alte Testament und auf Aristoteles[14] autoritativ doppelt absichert.

Die vom Menschen erstellte Nutzordnung wird begründet in der Seinsordnung: kann man einen innerkreatürlichen Anthropozentrismus noch deutlicher vertreten? Und muß die ganze Konzeption nicht zu der absurden Annahme führen, der Fuchs habe deshalb ein so dichtes Fell, damit der Mensch sich Kleidung daraus machen könne? Daß die Nutzordnung in der Sicht des Aquinaten von vornherein in der Schöpfungsabsicht lag, also nichts Nachträgliches, vom Menschen Erstelltes ist, geht auch aus seiner Auffassung hervor, das Paradies sei *ad bonum hominis*[15] hingeordnet gewesen, wenngleich er Gen. 9, 3 folgt, derzufolge der Fleischgenuß erst nach der Sintflut zugelassen worden sei[16].

Nach dem Gesagten kann sicher nicht bezweifelt werden, daß Thomas innerhalb der Seinshierarchie des geschaffenen Seins dem Menschen einen bevorzugten Platz zuerkennt und daß er sich auch nicht scheut, daraus die praktische Konsequenz zu ziehen, der Mensch dürfte die nicht-menschlichen Geschöpfe zu seiner Erhaltung benutzen.

Fragt man, worin nach Thomas die höhere Seinsvollkommenheit besteht, so liegt die Antwort auf der Hand: es ist die *anima intellectiva*, die den Menschen über pflanzliches und tierisches Leben hinaushebt und die Kraft der Materie übersteigt, so daß ein eigener Schöpfungsakt erforderlich ist, um sie hervorzubringen[17]. Mit der Überlegenheit des Menschen befaßt sich Thomas immer wieder, so daß auf der einen Seite zwar die Feststellung J. Bernharts zutrifft, bei Thomas finde sich eine „verhältnismäßig reich

---

[11] ibid., n. 2031.
[12] ibid., n. 2030.
[13] S. Th. II–II, 64, 1 c.
[14] ibid.; cf. Ps. 8, 8; Gen. 1, 29–30; 9, 3; Aristoteles Pol. I, 5, 1254 b 10–13.
[15] S. Th. I, 102, 3 c.
[16] cf. S. Th. I–II, 102, 6 ad 2.
[17] cf. S. c. g. II, 87 et passim.

entwickelte Tierlehre"[18], auf der anderen Seite aber der Eindruck entstehen kann, Thomas habe sich vor allem deshalb für das Tier interessiert, weil er es als Kontrastfolie zur Hervorhebung des Menschen benötigt habe. Thomas sieht zwar, daß der Mensch unter körperlichem Aspekt gegenüber dem Tier beträchtliche Mängel aufweist, bemerkt aber gleichzeitig, daß Verstand und Hände als *organa organum*[19] diese Mängel mehr als wettmachen. Die geistige Natur impliziert insofern eine Überlegenheit des Menschen über das Tier, als mit der *anima intellectiva* ein *principium incorporeum et subsistens*[20] gegeben ist. Das ändert zwar nichts daran, daß auch die menschliche Seele wesenhaft mit dem Körper verbunden ist, aber eben auf eine Weise, *quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales*[21]. Da die *anima intellectiva* im Gegensatz zur *anima sensitiva* subsistent ist, überdauert sie im Unterschied zu dieser das physische Ableben. Thomas, der aus diesem Grunde als „der pedantische Ordner des Mittelalters"[22] gescholten wurde, läßt hier in der Tat nichts offen: *animae brutorum corrupuntur, corruptibus corporibus: anima autem humana non potest corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile* . . .[23]. Da die Tiere keine unsterbliche Seele besitzen, sind sie auch nicht der ewigen Glückseligkeit teilhaftig: *cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis aeternae*[24]. Ferner sind ihnen alle Fähigkeiten, die der intellektiven Seele entstammen, versagt, also objektives geistiges Erfassen und insbesondere überlegte Entscheidung und freie Wahl[25], so daß Thomas sogar zu der Feststellung kommt, die Tiere seien *magis acta quam agentia*[26].

Der Mensch unterscheidet sich also vor allem durch seine intellektive, subsistente Seele vom Tier. Diese bewirkt, daß er im Unterschied zum Tier verstehen, wählen und aktiv handeln kann, daß er unsterblich ist und der ewigen Glückseligkeit teilhaftig werden kann. Es ist klar, daß dieser ontische Rangunterschied nicht ohne Folgen für die ethische Einschätzung des Tieres bleiben kann. So stellt Thomas verschiedentlich die Frage, ob

---

[18] J. Bernhart, Die unbeweinte Kreatur — Reflexionen über das Tier, München 1961, 135.

[19] cf. S. Th. I, 76, 5, 4 und ad 4.

[20] S. Th. I, 75, 2 c.; zu den daraus erwachsenden Unterschieden zwischen Mensch und Tier cf. W. Borowsky, Der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier nach Thomas von Aquin, in: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Bd. VII: L'homo, Napoli 1978. 211—218.

[21] de an. 2 c.; J. Mundhenk, Die Seele im System des Thomas von Aquin, Hamburg 1980, hat eindringlich auf die Schwierigkeit hingewiesen, beide Bestimmungen miteinander in Einklang zu bringen.

[22] G. Teutsch, Soziologie und Ethik der Lebewesen, Bern—Frankfurt/M 1975, 212.

[23] S. Th. I, 75, 6 c.

[24] de car. 7 c.

[25] S. Th. I—II, 13, 2.

[26] In V Met., 16, n. 1000.

man Tiere *ex caritate* lieben könne. Die negative Antwort, die er auf diese Frage gibt, hat ihren Grund eben in der sensitiven, nicht-intellektiven Natur des Tieres: Anders als einem Freund kann man dem Tier nicht eigentlich etwas Gutes wollen, da es nicht darüber verfügen kann. Außerdem gründet sich jede Freundschaft auf eine Lebensgemeinschaft, die aufgrund der irrationalen Natur des Tieres zwischen Mensch und Tier nicht möglich ist. Ferner sitzt die *caritas* eine gemeinsame Teilhabe an der Glückseligkeit voraus *(caritas fundatur super communicatione beatitudinis aeternae)*, die dem vernunftlosen Geschöpf, wie bereits bemerkt, nicht zugänglich ist. Man kann nach Thomas mithin lediglich auf metaphorische Weise von einer Freundschaft zwischen Mensch und Tier sprechen[27]. Man sieht hier, wie eine ontisch-theologische Reflexion unmittelbar ethisch relevant werden kann: Freundschaft zwischen Mensch und Tier kann es nicht geben, weil das Tier keine intellektive Seele besitzt. Das Tier erscheint nicht als ein direkt anzustrebendes Gut; man kann es allenfalls als Gut eines anderen wollen und lieben[28].

Diese Aussagen führen zwangsläufig zu der Frage, ob für Thomas die Tiere nicht lediglich Gegenstände sind, mit denen man nach Belieben verfahren kann. Die Formulierung in der Summa contra gentiles scheint in diese Richtung zu deuten: *absque iniuria eis* (= *animalibus brutis*, Vf.) *utitur homo, vel occidendo, vel quolibet alio modo*[29]. Daß die Tiere für Thomas nur einen Gebrauchswert haben, scheint auch aus seiner begrifflichen Zuordnung der Tiere zum bloß instrumentalen Dasein hervorzugehen: die Tiere, meint er, seien nicht Herr über ihre Akte. Was aber von einem anderen bewegt werde, habe den ontologischen Rang eines Instruments *(rationem instrumenti habet)*, und Instrumente seien von ihrem Wesen her auf anderes bezogen, insofern also ohne Eigengewicht *(Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur)*[30]. Das Tier als Instrument, seinsmäßig auf den Nutzen des Menschen bezogen: ist Thomas am Ende ein Vorläufer der vielgeschmähten Automatentheorie des Descartes? Wer danach sucht, findet selbst dafür Belege. So stellt Thomas in einer seiner Erörterungen der Frage, ob Tiere wählen können, fest, eine Vernunftordnung finde sich auch da, wo es gar keine Vernunft gebe, z. B. bei dem Pfeil, der, von der Vernunft des Schützen bewegt, seinem Ziel zufliege; ähnlich sei es bei der Uhr und bei allem, was durch Kunst *(arte)* bewegt werde. So scheine auch das Tier Vernunft zu besitzen, die aber in Wahrheit nicht in ihm selbst, sondern in der göttlichen Vernunft liege[31]. Ähnlich wie also die Uhr durch die menschliche Vernunft bewegt wird,

27 S. Th. II–II, 25, 3 c.
28 ibid.; zur Bedeutung dieser Einschränkung cf. jedoch Teil 3 dieser Ausführungen.
29 S. c. g. III, 112, n. 2868.
30 ibid., n. 2856.
31 S. Th. I–II, 13, 2 ad 3.

steht hinter der Bewegung der Tiere die Vernunft Gottes. Die Beziehung der Tiere auf die göttliche Vernunft analog der Beziehung von Geräten auf die menschliche Vernunft, dazu noch der ausdrückliche Vergleich Tier – Uhr mit der Zielrichtung, die Äußerlichkeit des bewegenden Prinzips zu verdeutlichen: weit scheinen wir von der Konzeption der Tiermaschine in der Tat nicht mehr entfernt zu sein.

Sieht man das Verhältnis Mensch – Tier, allgemeiner: das Verhältnis Mensch – nichtmenschliche Geschöpfe isoliert, ohne Bezug zum *ordo universi*, von dem später die Rede sein wird, so ist eine gewisse Anthropozentrik, eine Orientierung am Menschen als dem Bezugspunkt der nichtmenschlichen Geschöpfe, nicht zu übersehen. Auch atmosphärisch machen die verschiedenen Texte, in denen Thomas sich mit dem Verhalten des Menschen gegenüber dem Tier befaßt, nicht den Eindruck, als stehe er dem Bereich des Animalischen mit besonderer Sympathie gegenüber. Von emotionaler Zuwendung geprägte Aussagen wie diejenige des hl. Augustinus, die Barmherzigkeit Gottes komme nicht nur zu den Menschen, sondern auch zu den Tieren, und niemand solle sich einer solchen Gottesvorstellung schämen[32], sucht man bei Thomas vergebens.

Trotzdem bedürfen die obigen Aussagen einer Korrektur. So darf der Eindruck, als dürfe nach Thomas der Mensch mit dem Tier völlig willkürlich (*utitur ... quolibet alio modo*, cf. Anm. 29) verfahren, nicht stehen bleiben. Die Assoziationen, die mit solchen Positionen heute verbunden sind, entstammen ganz anderen Problemlagen und Lebensauffassungen, als sie zur Zeit des Thomas von Aquin gegeben waren. So ist die Norm des einfachen Lebens, die schrankenlose Ausbeutung ausschließt, für ihn selbstverständlich. Daß es vor der Sintflut keinen Fleischgenuß gab, begründet er mit der Einfachheit des Lebens, zu dem Gott die Menschen habe anhalten wollen[33]. Auch darf man aus dem Vorhergehenden nicht schließen, Thomas habe Grausamkeit gegenüber Tieren gerechtfertigt. Er unterscheidet zwischen einem *affectus secundum rationem* und einem *affectus secundum passionem*[34]. Gemäß dem ersteren brauche der Mensch sich nicht um die Tiere zu kümmern, da alle seiner Macht unterstellt worden seien; gemäß dem letzteren freilich wende er sich auch den Tieren zu *(potest in homine consurgere misericordiae affectus etiam circa afflictiones animalium)*, so daß wir nach Thomas den Tieren durchaus Mit-Gefühl entgegenbringen können. Auf eine Begründung, die das Verbot der Grausamkeit auf den Menschen bezieht, verzichtet er freilich auch hier nicht: *proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiae circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiae circa homines.* Ähnlich argumentiert er anläßlich der

---

32 Augustinus, tr. Joh. 34, 3.
33 S. Th. I–II, 102, 6 ad 2.
34 ibid. ad 8; ibid. auch die folgenden Zitate.

Betrachtung der alttestamentlichen Opfer- und Eßriten. Der Verzehr von tierischem Blut und Fett sei verboten *ad vitandum crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere*[35]. Verboten sei auch der Verzehr von erstickten und strangulierten Tieren, u. a. deshalb, weil den Tieren bei einem solchen Tod viel Leid zugefügt werde: *et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis circa bestias*[36]. Immerhin spricht Thomas hier also von einem *exercitium pietatis circa bestias*, wenn auch letztlich im Hinblick auf den Menschen. Ganz selten nur fehlt dieser Hinblick, so etwa in S. Th. I–II, 102, 3 ad 6, wo es heißt, Moses habe bei den Opferregeln das Gesetz ausgewählt, durch welches den Tieren am wenigsten Leid zugefügt werden: *Per quod excludebatur etiam immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum*. Eindeutig auf den Menschen bezogen ist seine Position hingegen wiederum in der Summa contra gentiles[37]: nachdem er ausführlich dargelegt hat, daß der Mensch das innere Ziel der Schöpfung und Vorsehung sei und alle anderen Geschöpfe auf dieses Ziel bezogen seien, fragt er, warum die Schrift die Grausamkeit gegen Tiere verbiete. Mehrere Gründe, die er durch ein nicht-ausschließendes Oder verbindet, bietet er an: Grausamkeit gegen Tiere könne zu Grausamkeit gegen Menschen führen, der Mensch könne bei der Verletzung von Tieren eine zeitliche Strafe erleiden, oder irgendein anderer Grund sei im Spiel, z. B. das, was der Apostel im Kontext seiner Mahnung, dem dreschenden Ochsen nicht das Maul zuzubinden, ausführe (cf. 1 Cor. 9, 9).

Es besteht somit zwar kein Zweifel daran, daß für Thomas jede Art unnötiger Grausamkeit gegen Tiere verboten ist. Schon von daher ist die Vorstellung zurückzuweisen, als betrachte er sie als bloße Objekte und gar automatenähnliche Wesen. Grausamkeit gegenüber Dingen und Maschinen gibt es nicht. Was man hingegen aus heutiger Perspektive bei seinen Aussagen über das richtige Verhalten des Menschen gegenüber dem Tier vermißt, ist die Überlegung, ob das Tier nicht etwas in sich Wertvolles darstelle, ob mithin der Mensch das Tier nicht nur um des Menschen, sondern um des Tieres willen schonen müsse. Dies gilt für das Verhältnis des Menschen zu den nicht-menschlichen Geschöpfen insgesamt, freilich mit der wichtigen Einschränkung, die bereits A. P. Verpaalen macht: „Wenn man nun das Universum dem Menschen gegenüberstellt, also unter Ausklammerung des Menschen den Begriff des Universums gewissermaßen einengt, dann wird der Mensch Ziel des Universums."[38] Zu welcher

[35] ibid. ad 1.
[36] ibid.
[37] S. c. g. III, 112, n. 2868.
[38] A. P. Verpaalen, Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus, Heidelberg 1954, 56 (= Sammlung Politeia VI).

Betrachtungsweise man kommt, wenn man diese Bedingung nicht erfüllt, wird sich später zeigen.

2. Betrachtet man das Verhältnis Mensch — Tier isoliert, so kann sich der Eindruck eines bloßen Subjekt-Objekt-Verhältnisses mit eindeutigem Übergewicht des Subjekts einstellen. Dieser Eindruck wird freilich korrigiert bzw. durch einen gegenläufigen ergänzt, wenn man die Aussagen über das Tier und andere Geschöpfe betrachtet, die Thomas ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die Überlegenheit des Menschen macht. Dann gilt allgemein: *Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, inquantum huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod omnia esse appetunt*[39]. Jedes Ding strebt also zunächst einmal nach seinem eigenen Sein, so daß dieser Selbstbezug dem Fremdbezug vorgeordnet ist: *In quolibet genere quod est propter se est prius eo quod est propter aliud*[40]. Die erste Vollkommenheit einer jeden Sache besteht darin, daß sie in ihrer je eigenen Substantialität vollendet ist, d. h. in dem unversehrten Zusammenspiel ihrer Teile[41].

Dieser ontologische Ansatz spricht grundsätzlich dagegen, der äußeren, materiellen Welt lediglich einen Gebrauchswert im Hinblick auf den Menschen zuzuerkennen. Die Schöpfung stellt für Thomas eine Reihe aufsteigender Innerlichkeit dar, die im Menschen wohl ihren Gipfel erreicht, ohne daß dadurch die vorhergehenden Stufen ihren Eigenwert verlieren. Bereits bei den Pflanzen manifestiert sich diese Innerlichkeit als Selbstbewegung: *nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum*[42]. Bei den Tieren findet sich ein noch höherer Grad der Innerlichkeit gemäß der *anima sensitiva*: das, was dieser entfließt *(emanatio)*, das Sinnesbild, hat ihren Ursprung wohl in der äußeren Sinneswelt *(ab exteriori incipiat)*, ihr Ziel aber im Seeleninneren *(in interiori terminatur)*. Von den äußeren Sinnen wandert es in die Vorstellungskraft und von da aus ins Gedächtnis: *sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum*. Für die Aktionsweise der *anima sensitiva* gilt insgesamt das Prinzip: *quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur*[43]. Die Innerlichkeit ist Kennzeichen des substantialen Seins überhaupt und im Sinne der Selbstbewegung Kennzeichen des Lebens, so daß

---

[39] S. c. g. III, 107, n. 2824.

[40] S. c. g. II, 28, n. 1050.

[41] cf. S. Th. I, 73, 1 c.

[42] S. c. g. IV, 11, n. 3463; eine gewisse Aktivität ist nach Thomas für jedes natürliche Ding anzusetzen, cf. S. c. g. III, 69, n. 2431; cf. Z. Bucher, Die Natur als Ordnung bei Thomas von Aquin, in: Salzburger Jahrbuch für Pilosophie 19 (1974) 232 f.; E. Gilson, Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950, 394. Grund hierfür ist, daß ähnlich wie für Aristoteles „für Thomas ... Prototypen der Naturdinge die Lebewesen“ sind, die ihren Zweck in sich tragen (L. Oeing-Hanhoff, Mensch und Natur bei Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für katholische Theologie 101 (1979) 306 ff.).

[43] S. c. g. IV, 11, n. 3464.

das Leben nicht nur accidentelle Tätigkeit *(operatio)*, sondern darüber hinaus der eigentliche Seinsakt *(vivere est esse viventibus)* des Seienden ist, welches Bewegung und Tätigkeit aus sich selbst heraus setzt *(vivere proprium est eorum quae habent motum et operationem ex seipsis)*[44].

Diese innere Struktur, bei deren Konzeption Thomas aristotelische und stoische Einflüsse verarbeitet, wirkt sich auf das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen wie auf die Leistungsfähigkeit und Wirkweise der Potenzen selbst aus. Die Vermögen der Seele sind einerseits Zielgrund der äußeren Organe[45], andererseits selbst auf die Seele als Ziel hingeordnet[46], die somit Ursprung und Ziel zugleich ist, also in sich verbleibt. Was die Leistungsfähigkeit der *anima sensitiva* betrifft, so ist zwischen Erkenntnis- und Strebevermögen zu unterscheiden. Die höheren Tierarten verfügen im Prinzip über die gleiche Sinnesausstattung wie der Mensch, also über fünf äußere und vier innere Sinne. Zu den inneren Sinnen zählt entgegen der Auffassung Sertillanges[47] auch beim Tier die *vis imaginativa*. Zwar arbeitet das Vorstellungsvermögen des Tieres nicht kreativ, kann also z. B. nicht die Vorstellung „goldener Berg" bilden[48], aber es vermag durchaus Abwesendes zu repräsentieren, z. B. wenn es einem Ort zustrebt: *sensibili autem phantasia alia animalia ab homine participant, non autem rationali phantasia*[49], und: *(animalia) moventur motu processivo quae imaginantur aliquid distans, et illud concupiscunt et ad illud moventur*[50]. Die Insichständigkeit des Tieres äußert sich also hier in dem Vermögen, sinnliche Eindrücke aufzubewahren und ohne Präsenz des äußeren Gegenstandes zu aktualisieren, also in der letzten Stufe im Prozeß der Verinnerlichung (*in interiori terminatur*, cf. oben). Ganz ähnlich ist das sinnliche Gedächtnis ein *thesaurus*, in dem vergangene Intentionen aufbewahrt und aktualisiert werden können. Der Unterschied zum Menschen besteht hier darin, daß der Mensch diese Reaktualisierung bewußt und willentlich, also suchend, vollzieht, während das Tier hier wie bei anderen Operationen seinem Instinkt folgt[51]. Ähnlich verhält es sich mit der Fähigkeit zur Selbsterkenntnis, die besonders eng an den Status der Innerlichkeit gebunden ist. Auch hier finden sich Unterschiede, aber ebenso Vorstufen zur intellektiven Selbsterkenntnis, letzteres insbesondere in dem Akt des *sensus communis*, dessen Aufgabe es ist, die Sinneseindrücke der äußeren Sinne zu unterscheiden und zu beurteilen. Zwar kann kein sinnliches Vermögen über sich selbst reflektieren,

---

[44] In I de an., 14, n. 209.
[45] cf. S. Th. I, 78, 3 c.
[46] cf. S. Th. I, 77, 6 ad 2.
[47] A. D. Sertillanges, Der heilige Thomas von Aquin, Köln und Olten[2] 1954, 692.
[48] cf. S. Th. I, 78, 4 c.
[49] In III de an., 16, n. 836.
[50] ibid., n. 838.
[51] de an. 13 c.

wohl aber der innere Sinn über die Akte der äußeren Sinne, so daß trotz der Feststellung: *emanatio semper fiat ex uno in alterum*[52], der Innenkreis der *anima sensitiva* nicht verlassen wird.

Daß das Tier zwar nicht über Ichbewußtsein, zumindest aber über Ichempfindung verfügt, zeigt sich nicht nur an dem Aufgabenbereich der inneren Sinne, sondern deutlicher noch am Strebevermögen. Daß mit der *anima sensivita* im Unterschied zur *anima vegetativa* stets ein Strebevermögen verbunden ist, steht für Thomas fest[53]. Er unterscheidet hier zwischen dem konkupisziblen und dem iraszиblen Streben und ordnet diesen beiden Grundweisen des Strebens verschiedene Gemütszustände zu: dem konkupiszіblen Streben entsprechen generell Gemütszustände, die sich aus der positiven Einstellung zu dem natürlich Angemessenen bzw. der Abneigung gegen das Unangemessene ergeben, also *passiones* wie *gaudium, tristitia, amor, odium et similia*[54], dem iraszіblen Streben hingegen Gemütszustände, die sich aus der aktiven Abwehr des Unangemessenen, dem Bekämpfen des Feindlichen, ergeben. Dies sind Leidenschaften wie *audacia, timor, spes et huiusmodi*[55]. Daß sich diese Leidenschaften bei Tier und Mensch finden, sagt Thomas ausdrücklich: *istae passiones secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus: sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum*[56]. Selbst bei den niederen Tierarten, die nur über den Tastsinn verfügen, sind konkupiszibles Streben und damit *laetitia et tristitia*[57] anzutreffen. Für Thomas ist es auch selbstverständlich, daß Tiere Schmerz empfinden können. Die Schmerzempfindung kann sich z. B. einstellen, wenn ein Tier *relicto delectabili* äußere Widerstände überwinden muß, damit sich die freudvolle Empfindung wieder einstelle: *appetit victoriam, quam consequitur cum dolore*[58].

An der Beschreibung des iraszіblen Strebevermögens zeigt sich die Relativität der sonstigen Aussagen über das Tier. Wenn Thomas über das Tier in direktem Vergleich mit dem Menschen redet, hebt er häufig die Passivität des Tieres hervor (cf. oben Anm. 26). An einigen Stellen, z. B. de ver. 25, 2, spielt dieser Aspekt jedoch nur eine untergeordnete Rolle.

---

[52] S. c. g. IV, 10, n. 3464.

[53] cf. S. Th. I, 78, 1 c.

[54] S. Th. I–II, 23, 1 c.

[55] ibid.

[56] S. Th. I–II, 24, 1 ad 1. Sofern es sich hier um *virtutes* handelt, sind sie freilich nur beim Menschen anzutreffen. Dies gilt insbesondere für *caritas* und *spes*; cf. de ver. 25, 3 ad 5; S. Th. I, 59, 4 ad 3; S. Th. I, 82, 5 ad 1: *amor, concupiscentia, et huiusmodi, dupliciter accipiuntur.*

[57] In III de an. 16, n. 838. Die Empfindung von *laetitia* und *tristitia* erläutert Thomas so: *retrahunt enim se, cum ab aliquo nocivo tanguntur, et aperiunt se et extendunt in illud quod est eis conveniens* (ibid.). Durch die Bezugnahme auf die der *vis aestimativa* zugängliche Nützlichkeit bzw. Schädlichkeit weicht er in Anlehnung an stoisches Gedankengut von Aristoteles ab, der nur Lust und Unlust als Kritierien zuläßt; cf. dazu U. Dierauer, l. c., 132 f.

[58] de ver. 25, 2 c; cf. ibid. 26, 4 ad 4.

Folglich unterstreicht er hier nicht die Passivität des tierischen Verhaltens unter Bezugnahme auf die Aktivität des Menschen, sondern wendet sich ganz der Aktiv/Passiv-Struktur der tierischen Vermögen selbst zu. Das konkupiszible Strebevermögen erscheint dann als rezeptiv, da es nur auf *suum delectabile* hingeordnet ist; das iraszible Vermögen hingegen ist auf die Überwindung von Widerständen ausgerichtet und folglich von sich aus ein aktives Vermögen: *irascibilis est ordinata ad agendum*. Deshalb hält Thomas das iraszible Vermögen für übergeordnet und gleichsam für eine Vorstufe von Verstand und Wille: *irascibilis est propinquior rationi et voluntati quam concupiscibilis*, ähnlich übrigens der *vis aestimativa* im Bereich der Wahrnehmung, die gleichfalls am Verstand teilnimmt: *ratione huius aestimationis dicuntur animalia quandam prudentiam habere*.

Der Grad der Innerlichkeit und Eigenbezogenheit zeigt sich natürlich insbesondere am Status der Freiheit. Freiheit im eigentlichen Sinne, d. h. Entscheidung und Handeln aufgrund von Überlegung, gibt es nur bei rationalen Wesen. Aber bereits die Definition des Freien: *liberum est quod sui causa est*[59], ist ja insofern dem Umkreis des Lebendigen überhaupt entnommen, als Leben definitorisch mit der Fähigkeit der Selbstbewegung verbunden wird: *omne enim animatum aliquo modo movet seipsum*[60]. Auf eine gewisse Nähe des Tieres zur Stufe der Freiheit verweist auch die obige Formulierung, das iraszible Strebevermögen sei aufgrund seiner Aktivität *propinquior ... voluntati*. Trotzdem verneint Thomas natürlich die Frage, ob auch Tieren ein freier Wille *(liberum arbitrium)* zuzusprechen sei: da das Urteil des Tieres über das Schädliche und Nützliche einem natürlichen Instinkt folgt und somit nicht durch freie Überlegung zustande kommt, ist auch sein Tun nicht frei. Dem Schaf, welches den Wolf zwangsläufig als schädlich erkannt hat, ist es nicht freigestellt, sich zu fürchten und zu fliehen, sondern der ganze Motivations- und Tätigkeitskomplex läuft instinktiv ab. Aber auch hier bleibt der kontinuierliche Zusammenhang des natürlichen Seins gewahrt, der die Grenzen wenn nicht für die Natur selbst, so doch für unser Erkennen verfließen läßt. Es darf somit nicht verwundern, daß Thomas zumindest terminologisch die Frage der Freiheit der Tiere nicht ganz einheitlich beurteilt. Während er sie in der Summa Theologiae eindeutig verneint *(quaedam autem agunt iuducio, sed non libero; sicut animalia bruta)*[61], ist die Formulierung in de veritate offener. Hier spricht er in bezug auf die Tiere von einer *similitudo rationis* und somit auch von *quaedam similitudo liberi arbitrii*[62]. Von einer solchen Ähnlichkeit könne man insofern sprechen, als die Tiere ein und dasselbe bewirken und

[59] S. c. g. I, 72, n. 624.
[60] S. Th. I, 78, 1 c.
[61] S. Th. I, 83, 1 c.
[62] de ver. 24, 2 c.

nicht bewirken könnten *(possunt agere vel non agere unum et idem)*. Dies sei nicht von vornherein festgelegt, sondern hänge vom Urteil *(iudicium)* des Tieres ab. Letzteres wird allerdings auch hier als durch den Instinkt bestimmt betrachtet. In de malo schließlich setzt er für die Aktivität des Tieres einen mittleren Bereich zwischen dem *principium activum* nichtlebender Gegenstände und der Aktivität des Menschen an: auch „tote" Gegenstände besitzen eine Form als Tätigkeitsprinzip, aus der ein natürliches Streben *(appetitus naturalis)* hervorgeht. Während aber diese Neigung an bestimmte Seinsbestände gekoppelt ist – ein Feuer z. B. ist immer heiß –, ist das Tier für verschiedene, auch gegensätzliche Verfassungen offen. So ist es bald fröhlich, bald traurig, bald flieht es, bald sucht es nach etwas; so bezieht es sich zwar immer auf etwas Bestimmtes, aber die Bestimmungen selbst können wechseln[63].

Es zeigt sich nach alledem, daß Thomas dem Tier durchaus Eigenständigkeit, Selbstbezüglichkeit und damit auch Eigenwertigkeit zuerkennt. Es lediglich unter dem Aspekt seiner Instrumentalität für den Menschen zu betrachten, stimmt mit seiner ontologischen Verfassung nicht überein. Sein Innerlichkeitsstatus erreicht eine beträchtliche Höhe, auch wenn er hinter dem des Menschen erheblich zurückbleibt. Wie sind aber dann die Aussagen des Aquinaten über die ontologische Verfassung und die ontische Ausstattung des Tieres mit seinen Ausführungen über seine Stellung zum Menschen zu vereinbaren? Es ist ja nicht zu übersehen, daß zwischen den anthropozentrischen Aussagen des ersten Teils und der Beschreibung des *proprium esse* des Tieres im zweiten Teil dieser Ausführungen eine gewisse Diskrepanz besteht.

3. Diese Diskrepanz kann man als unauflösbar allenfalls bedauernd zur Kenntnis nehmen, solange man nicht den *ordo*-Gedanken des Aquinaten und die damit gegebene Hierarchie der Perspektiven berücksichtigt. Sie wird besonders deutlich und eindrucksvoll in St. Th. I, 65, 2 c. entfaltet. Am Anfang wird der Grundgedanke formuliert: *ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus*. Diese ganzheitliche Sichtweise wird nun zunächst auf das Einzelwesen übertragen und sodann auf das Universum rückbezogen und führt zur Formulierung der ersten Perspektive, die das Eigensein und die Selbstbezüglichkeit der Geschöpfe betrifft: *in partibus universi unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem*. Das *proprium esse* des Tieres ergibt sich etwa aus der beschriebenen Struktur seiner Innerlichkeit und Selbstbezogenheit und den daraus folgenden Tätigkeiten. Die erste Perspektive aber wird durch die zweite überlagert: *Secundo autem, creaturae ignobiliores sunt propter nobiliores; sicut creaturae quae sunt infra hominem, sunt propter hominem*. Hier wird die zu Beginn beschriebene anthropozentrische Perspektive formuliert: der

[63] de malo 6 c.

Mensch ist das Ziel der anderen Geschöpfe, die er folglich zu seinem Nutzen verwendet. Die sich aufdrängende Frage, wie die beiden Perspektiven miteinander zu vereinbaren sind, könnte man zwar durch den Hinweis auf die Superiorität der zweiten Perspektive beantworten, aber diese Antwort wäre voreilig, da es noch zwei weitere Perspektiven gibt: *ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi.* Wenn die zweite Perspektive der ersten übergeordnet ist, so auch die dritte der zweiten, und alle drei werden schließlich gebunden durch die Hinordnung des gesamten Universums auf Gott: *Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei*[64].

Daß es sich hier um eine Hierarchie von Perspektiven handelt, in der die in der Aufzählung spätere die von Natur aus frühere ist, ist gewiß nicht zu bestreiten. So ist der Nutzen oder, wie Thomas meistens sagt, die Erhaltung des Menschen im Entscheidungsfalle dem Wohlergehen des Tieres übergeordnet. Der Mensch selbst aber ist ebenso auf die *perfectio universi* bezogen, wie das Tier und die übrigen Geschöpfe auf den Menschen bezogen sind. So kommt Thomas trotz seiner eigenen Warnung, das Gut des Einzelnen gegen das des Ganzen auszuspielen, zu der Aussage: *universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive*[65]. Ein Wille, der auf Partikuläres gerichtet sei, könne nur dann recht sein, wenn sich eine Beziehung zum Gemeinwohl *(bonum commune)* herstellen lasse[66]. Folgerichtig bezeichnet er das Wohl des ganzen Universums als das Beste von den geschaffenen Dingen *(maxime bonum in rebus causatis, est bonum universi, quod est maxime perfectum)*[67], um welches Gott sich am meisten kümmere[68].

Fragt man nun, worin die grundlegende Vollkommenheit des Universums besteht, so antwortet Thomas mit dem Hinweis auf die *integritas universi*[69] — ein Begriff, den er bei Augustinus findet. Er bezeichnet das unversehrte Zusammenspiel der Teile auch als *pacificus ordo*[70], als *unitas sive pax*[71]. Damit ist allerdings kein absoluter Friede im Sinne einer Abwesen-

---

[64] Ph. J. Donelly, Saint Thomas and the Ultimate Purpose of Creation, in: Theological Studies 2 (1941) 53—83, vertritt mit guten Gründen die Auffassung, daß es sich bei der geschöpflichen *gloria Dei* selbst nur um den *finis quo*, nicht aber um den letzten *finis qui* handelt, welcher Gott selbst sei.

[65] S. Th. I, 93, 2 ad 3.

[66] S. Th. I—II, 19, 10 c. A. Verpaalen, l. c., 53 ff. hat zu Recht darauf hingewiesen, daß der Begriff des *bonum commune* sich bei Thomas primär auf die „Gemeinschaft aller Geschöpfe" (57) bezieht.

[67] S. c. g. III, 64, n. 2392.

[68] cf. ibid., n. 2393.

[69] S. Th. I, 73, 1 c.

[70] S. Th. I, 103, 2 c.

[71] ibid., 3 c.

heit jeglicher Gewalt gemeint. Selbst im Stand der Unschuld bestand zwischen den Raubtieren und ihren Opfern eine *naturalis discordia*. Thomas lehnt ausdrücklich die Vorstellung ab, daß etwa Löwen und Falken im paradiesischen Zustand von Kräutern gelebt hätten, da man sonst annehmen müsse, durch die Sünde des Menschen sei die Natur der Tiere verändert worden, was ganz unvernünftig *(omnino irrationabile)* sei[72]. So hat auch der Mensch im Stande der Unschuld eine natürliche Herrschaft über die Tiere ausgeübt, allerdings nicht, um von ihnen zu leben, sondern um ihnen Namen zu verleihen: *Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quae eorum naturas designant*[73].

Der friedvolle Zustand des Universums impliziert also nicht das Fehlen von Herrschaft und jeder Form von Gewalt, sondern meint mehr das Erfüllen der natürlichen Zu- und Unterordnungen, welches auch das Funktionieren des einzelnen Organismus kennzeichnet. Schon dieser Vergleich, den Thomas selbst immer wieder heranzieht[74], zeigt, daß es ganz falsch wäre, aus der Bejahung natürlicher Herrschaftsformen den Schluß zu ziehen, letztlich laufe nun doch wieder alles auf eine Willkürherrschaft des Menschen über die Natur und damit über die Tiere hinaus. Ein Organismus funktioniert nur, wenn sein eigenes Wohl zugleich das seiner Teile ist, nicht aber, wenn diese Teile ständig wider ihre eigene Natur Gewalt erleiden. Wenn Gott somit das Wohl des Universums als das Beste bei den geschaffenen Dingen will, so kann er nicht nur das Wohl eines seiner Teile wollen; er muß vielmehr das Wohl aller Teile im Auge haben. Deshalb spricht Thomas immer wieder vom Sinn der Vielfältigkeit des Weltalls, zu der alle Naturen gehören: *omnes autem naturae possibiles in rerum ordine inveniunter: aliter enim esset universum imperfectum*[75]. Noch deutlicher heißt es in de potentia: *cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret; quasdam simplices, quasdam compositas; et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles*[76]. Der *ordo universi*, der in dem beschriebenen Sinne ein *ordo pacificus* ist, bedarf zu seiner Vollkommenheit somit der Vielfältigkeit der Arten, die als ein hoher geschöpflicher Wert erscheint. Entsprechend der oben zitierten vierten Perspektive wird dieser Gedanke mit den Mitteln der natürlichen Theologie letztlich dadurch begründet, daß jede Seinsstufe, also jede Wesensform bzw. Art, als Teilhabe an der göttlichen Vollkommenheit gedeutet wird und zur *gloria Dei* beiträgt, die

---

72 S. Th. I, 96, 1 ad 2.
73 ibid., ad 3.
74 z. B. S. Th. I, 65, 2 c.
75 S. c. g. II, 91, n. 1777.
76 de pot. 3, 16 c.; cf. auch de an. 7, wo Thomas sich im Zusammenhang mit der *perfectio universi* über die kontinuierlich aufsteigenden Lebensformen äußert.

sich in der Vielfalt geschöpflicher Seinsformen realisiert: *perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus species sortiuntur*[77]. Da die Vielfalt der Seinsformen eine Vielfalt der Arten ist und nur die menschliche Seele individuell unsterblich ist, ist nach Thomas jeder materiellen Art ein Schutzengel zugeordnet mit Ausnahme der Menschen, die als Individuen von Schutzengeln behütet werden: *angelorum custodia est quaedam executio divinae providentiae circa hominem ... Sic igitur providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum*[78].

Thomas bezieht sich in seinen Aussagen über die *perfectio universi* freilich nicht direkt auf das Verhalten des Menschen zum Tier. Aber es ist selbstverständlich, daß jede Tierart entsprechend ihrer Seinshöhe zur Vollkommenheit des Universums gehört, so daß ohne sie etwas Wesentliches fehlen würde. Und es ist weiterhin selbstverständlich, daß der Mensch trotz oder gerade wegen der Höhe seiner Wesensform mit seinen gesamten Handlungsmöglichkeiten ebenfalls in den *ordo universi* einbezogen ist und sich ihm unterzuordnen hat. Dies geht bereits aus der besprochenen Stelle S. Th. I, 65, 2 c. hervor, wird aber von Thomas auch ausdrücklich hervorgehoben[79], so etwa, wenn er sagt, der Mensch sei zur *completio universi*[80] da, und Gott wolle den Menschen für das Wohl des Universums[81], nicht nur im Hinblick auf sein Sein, sondern auch auf sein Handeln: *Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliqua creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit*[82]. Unter dem Aspekt des *ordo universi* kann sich sogar die ontische Rangordnung umkehren: *Nihil ... prohibet dici quod dignior creatura est propter inferiorem, ... secundum quod ordinatur ad integritatem universi*[83]. Auch die Frage, ob die vernunftlosen Geschöpfe *ex caritate* zu lieben seien, ist neu zu beantworten, wenn man sie unter diesem Aspekt stellt. Der *ordo* bzw. die *perfectio universi* ist als das höchste geschaffene Gut zur Ehre *(honor)* und zum Ruhm *(gloria)*[84] Gottes da[85]; sehen wir die vernunftlosen Geschöpfe in diesem Rahmen, so können wir ihnen durchaus mit Liebe begegnen: *Possunt tamen ex caritate diligi creaturae irrationales sicut bona quae aliis volumus: inquantum scilicet ex caritate volumes eas conservari ad*

---

[77] S. c. g. III, 97, n. 2724; cf. auch ibid. 113, n. 2869.
[78] S. Th. I, 113, 2 c.
[79] z. B. 2 Sent. 16, 1, 2 ad 3; S. c. g. I, 86; III, 112; de pot. 5, 10; de car. 7 ad 5.
[80] S. c. g. I, 85, n. 721; cf. auch S. c. g. II, 64; III, 90; de pot. 3, 10 ad 4; 5, 5 ad 13; 5, 10 c.; spir. creat. 8 ad 5; S. Th. I, 23, 5 ad 3; 47, 1; Comp. theol. 72, 73, 124, 148.
[81] S. c. g. I, 86, n. 719.
[82] S. c. g. II, 46, n. 1232.
[83] S. Th. I, 2 ad 4.
[84] Zum Verhältnis *honor/gloria* cf. S. Th. II–II, 103, 1 ad 3.
[85] cf. S. Th. II–II, 103, 1 ad 3.

honorem Dei ...[86] — so wie ja auch das *bonum universi* geliebt werden kann: ... *competit Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere*[87].

Es kann somit kein Zweifel daran bestehen, daß der hl. Thomas die Erhaltung der Art als unerläßlich für die *perfectio universi* erachtet. Er verwendet diesen Gedanken allerdings nicht in ausdrücklichem Zusammenhang mit dem Handeln des Menschen. Da der Kosmos für ihn ein statisches Gefüge war, in welchem die Arten nicht vergehen, hatte er dazu auch keinen Anlaß. Und da die Beschreibung der kosmischen Rolle des Menschen als *completio universi* für ihn im wesentlichen einen metaphysischen Ist-Zustand wiedergibt, hatte er erst recht keinen Anlaß anzunehmen, der Mensch könne eines Tages durch sein eigenes Handeln den Bestand lebender Arten gefährden. Daß er eine solche Gefährdung strikt abgelehnt hätte, darf man aus dem hohen Stellenwert, den jede Art in der *perfectio universi* genießt, ohne weiteres schließen. Welchen Sinn soll es sonst haben, wenn er für die Arten einen besonderen göttlichen Schutz annimmt? Und daß innerhalb der Arten überhaupt die Tierarten gemäß ihrem ontologischen Rang, ihrer Innerlichkeitsstruktur, in besonderem Maße schutzwürdig sind, steht ebenfalls außer Zweifel.

Bei der Frage der ethischen Einschätzung des Tieres durch Thomas von Aquin muß man folglich zwischen verschiedenen Bezügen und Perspektiven unterscheiden. Betrachtet man diese Frage unter dem isolierten Aspekt der unmittelbaren Mensch-Tier-Beziehung, so ist angesichts der seinsmäßigen Höherrangigkeit des Menschen eine gewisse Anthropozentrik nicht zu übersehen. Tritt der Mensch dem Tier als einem Einzelwesen gegenüber, so darf er dieses zu seinem Nutzen verwenden, wobei Thomas diesen Nutzen im Interesse der Norm des einfachen Lebens allerdings zurückhaltend im Sinne einer bloßen *conservatio* des Menschen auslegt[88]. Eine moralische Grenze erreicht der Mensch dort, wo der Nutzen, den er aus dem Tier zieht, Grausamkeit und Unbarmherzigkeit impliziert. Diese Grenze muß der Mensch freilich primär deshalb beachten, weil sonst die Gefahr besteht, daß er auch gegen seinesgleichen grausam und unbarmherzig verfahre. Fragt man nach der ethischen Einschätzung des Tieres hingegen unter dem Aspekt der Bezogenheit auf das Weltganze, so ergeben sich andere Implikationen. Aus dieser Perspektive erscheint zwar nicht das einzelne Lebewesen als solches, wohl aber jede Art als besonders wertvoll und schutzwürdig, und zwar primär nicht deshalb, weil andernfalls das Leben des Menschen gefährdet wäre, sondern weil sie einen unverzichtba-

---

[86] S. Th. II—II, 25, 3 c.; in diesem Sinne auch die Interpretation von J. Drapeau, Selon saint Thomas d'Aquin l'homme est-il maître de la nature?, in: Ecologie et environnement, hg. J. Tremblay, Montreal 1983, 135—139 (= Cahiers de recherche éthique 9).

[87] de car. 7 ad 5; die Argumentation ist hier freilich stark auf das vernünftige Geschöpf als Spitze des *bonum universi* bezogen.

[88] cf. S. c. g. III, 22, n. 2031.

ren Teil der Vollkommenheit des Universums darstellt. Die Frage, ob die einzelnen Arten um ihrer selbst willen oder „nur“ um des Ganzen und letztlich Gottes willen wertvoll seien, ist dabei müßig: sie tragen ja gerade aufgrund ihrer Eigenart, ihrer inneren Struktur, zur Vollkommenheit des Universums bei. Da die zuletztgenannte Perspektive die höhere, umfassendere ist, kann man sagen, daß der Mensch das Tier nur insoweit zu seinem Nutzen verwenden darf, als er dadurch keine Art in ihrem Bestand gefährdet — eine Folgerung, die sich bei Thomas angesichts der ganz anderen Problemlage zwar nicht explizit findet, aus seinen Prinzipien jedoch eindeutig hervorgeht.

Aus dem beschriebenen Verhältnis der einzelnen Perspektiven löst sich die Diskrepanz zwischen den anthropozentrischen Aussagen des ersten und den auf die innere Struktur der *anima sensitiva* bezogenen Aussagen des zweiten Teiles auf. Betrachtet man das Tier ‚an sich‘, so entdeckt man die mit seinem jeweiligen *proprium esse* gegebene Innerlichkeit und Aktivität. Konzentriert man sich hingegen auf das Seinsgefälle zwischen Tier und Mensch, so erscheint der Mensch als das Zentrum, auf welches alle anderen Lebewesen bezogen sind. Sieht man das Tier nun aber unter der Perspektive der *perfectio universi*, so erscheint es entsprechend der jeweiligen Artgestalt als unverzichtbarer, integrierender Teil des Ganzen. Daß ungeachtet der dargestellten Hierarchie Konfliktfälle im einzelnen nicht auszuschließen sind, ist freilich zuzugeben, da diese Perspektiven ja alle ihr Recht haben.

4. Kann man nach alledem sagen, daß es nach Thomas eine moralische Verbindlichkeit des Menschen gegenüber den nichtmenschlichen Geschöpfen, speziell gegenüber den Tieren gibt? Es kann wiederum kein Zweifel daran bestehen, daß Thomas für die konkrete Beziehungen zwischen Mensch und Tier keine solche Verpflichtung kennt[89]. Das Verbot der Grausamkeit gegenüber den Tieren bezieht sich in seiner Begründung ja nicht eigentlich auf das Tier, sondern auf den Menschen. Dies ist etwa auch die Position Kants, der ja Pflichten gegen Tiere ablehnt, Pflichten in Ansehung von Tieren hingegen anerkennt. Schon die moralischen Gesetze des Alten Testaments, die etwa den Geboten der natürlichen Vernunft entsprechen[90], ordnen die Beziehungen des Menschen zu Gott und zu dem Nächsten[91]; der Nächste aber kann kein vernunftloses Geschöpf sein, da es mit dem Menschen eben keine vernünftige Gemeinschaft pflegen kann: *nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis: quia non*

[89] cf. M. Rock, Das Verhältnis von Mensch und Tier bei Thomas von Aquin, in: Das Tier in der Bibel — das Tier bei Thomas von Aquin — das Tier bei Franz von Assisi, hg. Bauernschule Nordbaden, Buchen 1983, 76—84.

[90] cf. S. Th. I—II, 100, 1 c.

[91] S. Th. I—II, 108, 3, 1.

communicat cum homine in vita rationali[92]. Dementsprechend heißt es auch von der Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt *(reddere debitum)*[93], sich also an sittlichen Pflichten orientiert: *iustitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium*[94], und: *sicut per partes iustitiae debitum redditur aliquibus determinatis personis quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per iustitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus*[95]. Die von Hume konstatierte Bindung von Rechten an Personen[96] ist somit in der Sache für Thomas zutreffend.

Freilich ändert sich auch hier das Bild, wenn man von der erweiterten Perspektive des *ordo universi* ausgeht. Zwar spricht Thomas auch hier nicht ausdrücklich von einer sittlichen Verpflichtung, aber sie läßt sich aus seinen Prinzipien doch begründen. Ich kann dies nur noch andeuten. Man muß zunächst beachten, daß der Begriff des *debitum* keineswegs auf den engen Bereich zwischenmenschlicher Pflichten beschränkt ist. Thomas spricht auch von einer *plenitudo essendi debita*[97] in bezug auf das einzelne Geschöpf: diese besteht in der Präsenz und Verfügbarkeit dessen, was zu seiner jeweiligen Natur gehört. Nimmt man an, daß Thomas hier nicht lediglich metaphorisch spricht, so drängt sich die weitere Frage nach dem Schuldner geradezu auf. Wenn einem jeden Geschöpf die je eigene Seinsfülle geschuldet ist, wer ist dann der Schuldner? In der Summa contra gentiles gibt Thomas eine sehr vorsichtige und differenzierte Antwort: natürlich kann man Gott nicht als den Schuldner der Welt bezeichnen, insofern die Welt ihre Existenz dem freien Entschluß Gottes, aber nicht irgendeiner sittlichen oder natürlichen Notwendigkeit verdankt. Trotzdem kann man in bezug auf die Welt von einer *necessitas conditionalis* sprechen, und dies in dreifachem Sinn: erstens hat Gott unter der Voraussetzung, daß er ein „vollkommenes" Universum schaffen wollte, auch die hierzu notwendigen Teile schaffen müssen. Zweitens hat Gott, wenn er die einzelnen Geschöpfe wie Pflanze, Tier und Mensch wollte, auch die Geschöpfe wollen müssen, die zu deren Erhaltung dienen; und drittens hat Gott, wenn er ein bestimmtes Geschöpf wollte, diesem auch die Teile und deren Funktionen verleihen müssen, soweit sie zu seiner Natur gehören[98]. Nur vor diesem Hintergrund wird der Sinn des immer wieder beschworenen Grundsatzes: *natura non deficit in necessariis*, deutlich, und nur vor diesem Hintergrund erhält auch die Lehre von dem allen Geschöpfen

[92] S. Th. II–II, 25, 3 sed contra.
[93] S. Th. 100, 2, 2.
[94] ibid. ad 2.
[95] S. Th. II–II, 122, 6 c.
[96] C. W. Hume, l. c., 29 f.
[97] cf. S. Th. I–II, 18, 1 c.
[98] S. c. g. II, 28, n. 1060.

eigenen *appetitus naturalis*, auf den Thomas sogar seine Naturrechtslehre stützt[99], ihren Sinn.

Es gibt somit für jedes Geschöpf und für das Universum insgesamt ein *debitum*, auf welches die vernunftlosen Geschöpfe zwar nicht wie der Mensch Anspruch erheben können, welches sie aber immerhin auf natürliche, beim Tier instinktive Weise[100] anstreben. Unmittelbarer Gegenstand dieses Strebens ist bei allen Geschöpfen das eigene Sein, bei den Tieren in der Modifikation des sensitiven Lebens, aus welcher dann spezielle Bestrebungen wie die nach der Vereinigung des Männlichen mit dem Weiblichen, Aufzucht der Jungen etc. hervorgehen[101]. Unter Berücksichtigung der obigen Einschränkung kann man sagen, daß Gott der Schuldner dieser *plenitudo essendi* ist. Die Frage, die sich angesichts der Ebenbildlichkeit des Menschen und seiner allgemeinen Seinshöhe stellt, ist die, ob der Mensch an dieser Schuldnerschaft im Rahmen seiner Möglichkeiten teilnimmt. Die Möglichkeit einer positiven Antwort auf diese Frage läßt sich wiederum nicht der Analyse der unmittelbaren Beziehungen Mensch-Geschöpf entnehmen; sie ergibt sich vielmehr erst dann, wenn man den Menschen erneut im Rahmen des *ordo universi* sieht. Unter dieser Perspektive spricht Thomas sogar generell von einer *debita actio* des Geschöpfes: *unaquaeque res naturalis … ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem*[102]. Auch wenn hier die *actio* gemeint ist, sofern sie der auf das *bonum commune* bezogenen *res* selbst geschuldet wird, darf man doch angesichts der speziellen Fähigkeiten des Menschen diesen Sachverhalt umkehren. Die dem Wesen des Menschen entsprechenden Tätigkeiten ergeben sich aus seinen Verstandes- und Willensfähigkeiten. Der Mensch kann somit seine Tätigkeiten selbst setzen, ja er schuldet sie sich selbst, insofern sie seiner Natur entsprechen. Der Mensch soll mithin von seinen Verstandesfähigkeiten Gebrauch machen — das ist sein Beitrag zum *bonum commune* des Universums. Indem er aber versteht und will, nimmt er die gesamte Ordnung des Universums in sich auf: *Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius … Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia*[103]. Insofern der Mensch also

---

[99] cf. z. B. S. Th. I—II, 94, 2 c.; zur stoischen Herkunft der Lehre vom *appetitus naturalis* und ihrem Zusammenhang mit dem Naturrechtsgedanken cf. M. Spanneut, Influences stoiciennes sur la pensée de saint Thomas d'Aquin, in: The Ethics of St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy Rolduc, November 5 & 6, 1983, hg. L. J. Elders und K. Hedwig, Città del Vaticani 1984, 50—79 (= Studi Tomistici 25).

[100] cf. de an. 1, 13 c.

[101] cf. S. Th. I—II, 94, 2 c.

[102] In XII Met., 12, n. 2636.

[103] S. c. g. III, 122, n. 2860.

zum Gebrauch seiner Verstandes- und Willensfähigkeit verpflichtet ist, hat er auch eine Verpflichtung gegenüber dem Universum, welches sich im Verstehen und Wollen widerspiegelt. Der Mensch nimmt durch seine speziellen Tätigkeiten an der Vollkommenheit des Universums und darüber hinaus an der Vollkommenheit Gottes teil. Daß er damit auch an dem grundlegenden Verhältnis Gottes zur Welt teilnimmt, sagt Thomas ausdrücklich: damit die göttliche Güte durch die Geschöpfe so vollkommen wie möglich repräsentiert werde, sei es nötig gewesen, daß es nicht nur gute Geschöpfe gebe, sondern darüber hinaus Geschöpfe, die in ihrem Handeln auf die *bonitas* anderer Geschöpfe hinwirkten: *Ad hoc quod perfecte divinae bonitatis repraesentatio per creaturas fieret, oportuit, ..., non solum quod res bonae fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent.* Also habe es vernünftige Geschöpfe geben müssen, die in derselben Weise handeln könnten wie Gott: *oportuit ... quod essent aliquae creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit*[104]. Man darf aus dem gesamten Kontext dieser Aussagen folgern, daß das *agere ad aliorum bonitatem* für den Menschen eine Pflicht darstellt, die grundsätzlich so weit reicht wie sein Verständnis des *ordo universi.*

Thomas spricht in diesem Zusammenhang wiederum nicht ausdrücklich von den Tieren. Da er sich aber insgesamt im Kontext der *perfectio universi* bewegt, gelten die obigen Ausführungen auch hier: da der Mensch der *perfectio universi* verpflichtet ist in seinem Verstehen, seinem Wollen, seinem Tun, ist er vor allem den Seinsformen verpflichtet, die zu dieser *perfectio* gehören, also den Arten des Geschöpflichen im allgemeinen und den Tierarten im besonderen, da diese nächst dem Menschen die höchsten Seinsformen der irdischen Welt sind. Thomas zieht diese Folgerung nicht selbst. Sie legt sich aber von den Grundsätzen seiner Schöpfungsmetaphysik her nahe.

Welches ist die ethische Einschätzung des Tieres bei Thomas von Aquin? Auch nach den obigen Ausführungen wird man nicht behaupten können, daß das Tier einen vorrangigen Platz in seinen ethischen Überlegungen einnimmt: diese orientieren sich vielmehr an den Belangen des Nächsten und an Gott. Und so gilt weiterhin, was J. Bernhart vor längerer Zeit bereits feststellte: „Was die Tierleiden betrifft, so müssen wir uns in das Schweigen finden, in das sich Thomas mit den älteren Theologen überhaupt teilt.“[105] Ungeachtet der Weite ihres Gesichtsfeldes werden aber zuweilen gerade Philosophen und Theologen durch die Kraft ihrer Prinzipien über den Bereich ihrer bewußten Aufmerksamkeit hinausgeführt. Nimmt man im Sinne des Aquinaten eine solche Erweiterung in der Richtung einer Anerkennung von menschlichen Pflichten

---

[104] S. c. g. II, 26, n. 1232; cf. ibid. 25, n. 1222.
[105] l. c., 213.

im Rahmen des *ordo universi* vor, so muß man anerkennen, daß die Erhaltung und Pflege der Tierarten eine beträchtliche ethische Relevanz hat, denn in der Absicht der Natur liegt die Erhaltung der Arten[106], und die Seele als Lebensprinzip ist die vornehmste unter den geschöpflichen Formen[107].

---

[106] cf. S. Th. I, 15, 3 ad 4.
[107] cf. S. Th. I, 70, 3, 2.

MEDICINE AND NATURAL PHILOSOPHY IN AQUINAS

by MARK D. JORDAN (Notre Dame)

One chapter in what might be called the legendary history of the medical school at Salerno concerns Thomas Aquinas. For De Renzi, Aquinas is "the most complete synthesis and the most exact expression" of Salernitan medical teaching through the thirteenth century[1]. Andrea Sinno invokes the tradition that Aquinas taught theology in the Cathedral of Salerno for a time, apparently in close cooperation with the Masters of medicine[2]. Both authors cite what they consider to be instances of Aquinas's borrowing from Salernitan treatises, not to say quoting them[3]. Capparoni adds to the evidence a passage 'from Thomas' that praises Salernitan expertise[4]. Unfortunately, the passage comes from a spurious text[5]. If the textual evidence in De Renzi and Sinno is not so obviously misleading, it cannot be said to show that Thomas's authorities are Salernitan and only Salernitan.

Whatever their difficulties, however, these legends do suggest an interesting question: What is the role of medical doctrine, Salernitan or not, in Aquinas? There are several reasons *prima facie* for finding the question interesting. Thomas learned his Arts at the university in Naples, Salerno's near neighbor and administrative center[6]. Norman Naples is known to have been much concerned with the new natural philosophy and its

---

[1] Salvatore De Renzi, Storia documentata della Scuola medica di Salerno, Naples ²1857, 482. See 481–490 for De Renzi's collation of Salernitan matter in Thomas.

[2] Andrea Sinno, Determinazione della sede della scuola medica di Salerno. Diplomi di laurea dell'Almo Collegio Salernitano, in: Archivio storico della Provincia di Salerno 1 (1921) 29–57, at 45–47.

[3] De Renzi, 487–490; Sinno, 45–56, with reference to De Renzi.

[4] Pietro Capparoni, Magistri Salernitani nondum cogniti, London 1923 (= Wellcome Research Studies 2), 8.

[5] The treatise appears as Opusculum 64 in the Parma-Vivès edition. It was counted as inauthentic by Mandonnet and Grabmann, who have been followed by most later writers, such as Weisheipl.

[6] See the early biographies of Peter Calo and William Tocco in Fontes vitae S. Thomae Aquinatis, ed. Dominicus Prümmer, Toulouse c1935, 20 and 70, respectively. Other than these names, and what can be inferred from analogy to other institutions, very little is known about the teaching of physics at Naples during Thomas's time of study.

medical contexts[7]. Again, Aquinas first studied physics there under Peter of Ireland, from whom we have a later disputed question on the teleology of organ-formation[8]. More substantively, medicine would seem to offer Thomas a detailed supplement to certain parts of Aristotelian biology — indeed, Aristotle himself frequently gives medical examples. One can add to these reasons the observation that the question has been little studied. Apart from the surveys such as De Renzi, there have been only a handful of studies on Thomas's use of medicine[9].

Of course, Thomas mentions medicine in many passages which are nonetheless not pertinent to the question. Medical metaphors appear, for example, throughout his discussion of the sacraments, but the metaphors are both traditional and perfectly general. The same is true of medical examples in illustration of other points, such as the Aristotelian doctrine of analogy. Finally, and again following Aristotle, Thomas frequently uses the physician, the *medicus*, as typical of those who know by habit some body of knowledge. Thus the *medicus* will appear in discussions about learned error. In each of these cases, the mention of medicine does not depend on any specific views about it[10].

Other passages in Thomas do contain substantive medical doctrine. Since it is impracticable to survey all of them, I will concentrate on Thomas's definitions and authorities for medicine, on his models for cerebral divisions, on his description of human reproduction, and on his mentions of 'radical moisture'. From this selection, I hope to draw certain restrictive conclusions about Thomas's use of medical doctrine and his conception of the content of natural philosophy generally.

---

[7] Martin Grabmann, Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie, in: Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben 2, München 1936, 103—137.

[8] The disputation was published by Clemens Baeumker under the title Petrus de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino und seine Disputation vor König Manfred, in: SB Bayer. Akad. Wissenschaften, Philos.-philolog. u. hist. Klassen, J. 1920, Abh. 8, with the text on 41—49. The commentary on Johannitius which appears near Peter's disputation in Erfurt Amplon. F335 (ff. 119r—157r) is attributed elsewhere to John Anglicus or de Gallicantu; see Thorndike-Kibre, A Catalogue of Incipits ..., Cambridge [2]1963, 995; but compare Ernest Wickersheimer, Dictionnaire biographique es médecins en France au moyen âge, Paris 1936, 405, s. v. 'Jean de Gaddesden'.

[9] See B. Coglievina, Filosofia tomistica e pensiero medico moderno, in: Gazzetta Sanitaria 9/9 (1937) 69—75; Adalberto Pazzini, I santi nella storia della medicina, Roma 1937, 392—393; and Domenico Torre, S. Tommaso d'Aquino nella storia della medicina, in: Rivista di storia della medicina 18 (1974) 248—268.

[10] Compare Nancy Siraisi's remarks on the three kinds of medical lore in Albert; see Siraisi, The Medical Learning of Albertus Magnus, in: Albertus Magnus and the Sciences, ed. James A. Weishiepl, Toronto 1980, 379—404, at 394.

1. The Art of Medicine

Thomas nowhere stops to construct or defend a definition of medicine, as he does with physics, metaphysics, or theology. Still, he several times quotes definitions of medicine in illustration of some other point. Three times he gives the formula, *medicina est scientia sani et aegri*; in a fourth text, he says that medicine is by definition *de sano et aegro*[11]. This might be taken as an echo of the short definition that Galen himself calls the "old account"[12]. Something like it also figures in the works of Albert from the time Thomas was with him in Cologne[13]. Alternately, Thomas's formula might be taken as an abbreviation of the tripartite definition offered in Galen's Tegni, which states that medicine concerns the healthy, the sick, and what is neither[14]. This definition is widely echoed in the Latin tradition, both in medical texts and in compendia of the sciences[15]. Of course, it might be simpler to suppose that Thomas's definition comes from Aristotle, who offers quite similar formulations as examples or analogies[16].

Thomas spends more attention on the question, whether medicine is practical or theoretical. He raises the question in his early exposition of Boethius's De Trinitate, when he is trying to defend the Aristotelian trichotomy of speculative science. The objection holds that while medicine is divided into theoretical and practical, the same might be true of any other science of works. All of these, then, deserve some place among the theoretical sciences. Thomas's reply depends on a citation to the opening of Avicenna's Canon, which explains the distinction between theoretical and practical medicine[17]. Following Avicenna, Thomas holds that the distinction is only one between principles and their particular application. Practical medicine teaches that certain remedies are to be used, say, in treating certain apostemes; theoretical medicine teaches the kinds and numbers of vital powers or fevers. Both the distinction and the illustrations are from Avicenna, to whom Thomas explicitly refers when invoking

---

[11] Respectively, Super Phys. VIII lect. 2 n. 7 (Maggiòlo n° 977); Super Metaph. V lect. 17 n. 30 (Cathala-Spiazzi n° 1030); Sent. Lib. Ethic. VI lect. 9 n. 2 (Spiazzi n° 1236).

[12] De sectis cap. 1 (Helmreich 1. 8–9).

[13] Super Dion. Epist. ep. 7 (Simon, Col. Opera 37/2:502).

[14] Ars medica cap. 1 (Kühn 1:307).

[15] E. g. Constantine the African, Pantegni I 2 (Basel [1539] 2); Gundissalinus, De divisione philosophiae (Baur 83. 14–15).

[16] E. g., Topics VI 4 141a 19–20, VI 5 143a 3–5; Nic. Ethics I 1 1094a 7, VI 10 1143a3. It might also come from Thomas's thinking that Aristotle's Parva naturalia included a treatise De sanitate et aegritudine. See Super De sensu prol and the remarks in the Leonine edition (= LE) 45/2:4, with regard to lines 38–54.

[17] Super Boeth. De Trin. q. 5 a. 1 ad 4m (Decker 169–170).

them elsewhere[18]. Can we assume a direct acquaintance with the Canon? On the contrary, it seems to me that this single reference is precisely of the sort easily learned in public disputation or as part of a tradition of commentary.

Other explicit citations to medical authorities are few. Galen is cited several times for his views on the soul[19]. The ultimate source here is Nemesius of Emesa, but the proximate source may be Albert[20]. Still, Galen's view on these matters was notorious. Thomas's contemporary and fellow Dominican Raymond Marti quotes Algazel as saying that Galen was the prince of those natural philosophers who held for the soul's mortality[21]. But Thomas has other citations to Galen. He cites the Liber de simplicium medicamentorum facultate in favor of the principle that all bodies are consumed by fire[22]. A general allusion has Galen saying that *summa medicina est abstinentia*[23]. Both of these are precisely the sort of aphoristic locus easily learned at second hand. The only other medical authority named is Constantine the African. Constantine is cited not for his systematic works or translations – which were enormously influential in the twelfth century at Salerno, at Chartres, and in England – but for the little treatise De coitu. His authority is needed by Thomas only to explain the teleology of sexual pleasure[24]. Since the citation refers to the very beginning of Constantine's work, and the phrase is once again of the sort learned from *florilegia* or heard in disputations, it is hard to argue from it for any prolonged reading on Thomas's part.

The question of authorities is more complicated in the epistolary extract De motu cordis. The Leonine editors think that Thomas's tract is something of a reply to Alfred of Sareshel[25]. Alfred's own De motu, written before 1217, had a fairly wide circulation in the thirteenth century[26]. It is cited by Albert, for example, in the Quaestiones de animalibus[27]. Since

---

[18] QD de ver. q. 2 obj. 8 corp and, without the reference, q. 3 a. 3 obj. 2.

[19] Cont. Gent. II cap. 63–64, 68.

[20] Nemesius of Emesa, Premnon physikon cap. 2. For Albert's role, see the passages considered in section 3, below.

[21] Raymond Marti, Pugio fidei I cap. 2 n. 7 (Leipzig [1587] 194).

[22] Super Sent. II d. 15 q. 2 a. 2 ad 1, IV d. 44 q. 3 a. 1 qc. 3 ad 3; compare Summa theol. Suppl. q. 86 a. 3 ad 3. The Galen occurs together with a quotation from the ps-Aristotelian Liber de proprietatibus elementorum: *nullum animal in igne vivere potest.* For a similar appearance of the question of the salamander, see Albert, Sent. II d. 15 C *Ad aliud* ... (Borgnet 27:278).

[23] Super Sent. IV d. 15 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3.

[24] Super Sent. IV d. 33 q. 1 a. 3a; cf. Summa theol. Suppl. q. 65 a. 3. There is a textual difficulty here, since Busa reads only *ut Augustinus dicit* (Busa 1:599). Elsewhere in the Sentences-commentary, the opinion is attributed only to the *medici*; see Sent II d. 38 q. 1 a. 2 ad 6.

[25] LE 43:96.

[26] Baeumker 1, note 4.

[27] Quaestiones de animalibus III q. 5 (Filthaut, Col. Opera 12:126–127).

Thomas wrote his little treatise after 1260 and perhaps as late as 1273 (if one follows Mandonnet)[28], he could have garnered some knowledge of Alfred's position from any number of sources. Moreover, his explicit point is to justify and perhaps clarify the Aristotelian treatment of the heart. Thus, twelve explicit citations are to Aristotle. There are also four anonymous references. These might be thought to prove a direct use of Alfred or, indeed, of the medical sources Alfred outlines in order to reject. The anonymous views claim that cardiac motion derives from an extrinsic universal cause, that it comes from heat, and that man is a *minor mundus*[29]. Certain *medici* are further credited with distinguishing vital from animal operations[30]. Man as microcosm is a wellworn image and needs no specific source. The Leonine editors do find a specific echo of Alfred in the claim that cardiac motion comes from heat. But the doctrine is also found in Constantine the African and even in Cisterican anthropology[31]. The distinction between animal and vital forces is indeed a medical doctrine, found in Constantine and Johannitius, for example[32]. Of course, it also enters into such tracts as the Cistercian De spiritu et anima, a work certainly known to Thomas at the time of the Sentences-commentary[33]. The claim for a universal, extrinsic causality is common enough in the philosophical tradition and appears elsewhere in biological discussions — for example, with regard to the origin of the human soul.

It can be concluded, then, that neither the explicit nor implicit authorities demonstrate any extensive acquaintance with medical sources. Where medical topics are treated at length, as in the De motu cordis, the treatment is Aristotelian. For both authorities and argument, Albert seems to figure prominently as intermediary. The importance of this mediation will become clearer in a moment.

2. Cerebral Organization

One of Thomas's most technical references to medicine concerns the division of the brain by faculty. In seven texts, Thomas repeats a traditional

---

[28] LE 43:95—96.

[29] De motu (LE 43: lines 24—27, 151—152; 43—45; and 59, respectively).

[30] De motu (LE 43: lines 209—210).

[31] Constantine, Pantegni theor. IV 19 (Basel [1539] 92); William of St-Thierry, De natura corporis et animae cap. 1 (PL 180:700 D).

[32] Compare Constantine, Pantegni theor. IV 1 (Basel [1539], 79); Johannitius, Isagoge cap. 9. For the Galenic origins, see Owsei Temkin, On Galen's Pneumatology, in: Gesnerus 8 (1951) 180—189.

[33] De spiritu et anima cap. 20—22 (PL 40:794—795); compare Super Sent. IV d. 44 a. 3 a. 3 sol. 2 ad 1, where Thomas comments on its reputed composition by *quidam Cisterciense*.

cerebral division. Five of these texts assert that the *virtus cogitativa* is assigned to the middle of the brain[34]. Two other texts add that the faculty of imagination is located in the anterior part of the brain[35]. Thomas three times attributes the doctrine to unnamed *medici*[36]. A fourth text is more helpful; it cites Averroes's commentary on Aristotle's De anima[37].

Averroes does discuss these cerebral divisions in his commentary[38]. In a first passage, he gives the cerebral divisions on the double authority of the *medici* and of Aristotle[39]. He then faults Galen and the doctors not only for their theory of the union of mental and physical, but for arriving at the anti-Aristotelian conclusion that the *virtus cogitativa* is a rational power[40]. A second passage repeats the doctrine in abbreviated form and without the medical discussion[41]. Thomas seems to have both these passages in mind when he cites Averroes. There is one telling peculiarity, however, which complicates the citation. Thomas says in the Sentences, as in three later texts, that the cogitative power is located in the middle *cellula* of the brain. This technical terms occurs in Thomas only in these four passages and obviously means for him just the cerebral partitions. Now Averroes does not use *cellula*, but refers rather to the brain's *ventriculum*[42]. In making the citation, Thomas quite naturally inserts a technical term from his own vocabulary. Where did he learn it?

A clue may be found in Albert's Summa de creaturis (or Summa Parisiensis). This Summa was completed by Albert before 1246 and so represents his teaching at or before the time when Thomas joined him in Paris[43]. In his enormous consideration *de homine*, Albert raises the question about the organ of imagination or *phantasia*[44]. The question is approached as a dispute between Ghazzali and Costa-ben-Luca. Albert chooses the cerebral anatomy of Costa-ben-Luca's De differentia spiritus et animae, which assigns imagination to the anterior portion, the 'syllogistic' power to the middle, and memory to the posterior. What is more pertinent is that Albert calls these three cerebral regions *cellulae*[45]. Here again, the

---

[34] In chronological order, Super Sent. IV d. 50 q. 1 a. 1 ad 3, QD de ver. q. 10 a. 5 corp. and q. 15 a. 1 corp; Cont. Gent. II cap. 60 n. 1; Summa theol. I q. 78 a. 4 corp.

[35] Super Sent. II d. 20 q. 2 corp, Summa theol. III q. 72 a. 11 obj. 3.

[36] Contra Gent. II cap. 60 n. 1; Summa theol. I q. 78 a. 4 corp, and III q. 72 a. 11 obj. 3.

[37] Super Sent. IV d. 50 q. q a. 1 ad 3.

[38] Compare Compendium parva naturalia (Shields/Blumberg 57. 48–51).

[39] Crawford 415. 50–52.

[40] Crawford 415–416.

[41] Crawford 476.

[42] Crawford 476.79: *medium ventriculum cerebri*.

[43] James A. Weisheipl, The Life and Works of St. Albert the Great, in: Albertus Magnus and the Sciences, 13–41, at 22–23 and 25.

[44] Summa de creaturis II tract. 1 q. 38 a. 3 (Borgnet 35:332–333).

[45] *Tres sunt cellulae capitis* (Borgnet 35:333).

technical term *cellula* does not appear in the Latin of either Ghazzali or Costa-ben-Luca. Ghazzali speaks merely of parts of the brain[46]. Costa-ben-Luca speaks of the brain's ventricles[47]. Albert too seems to be adding a technical vocabulary not authorized by his sources[48].

It may be enough to say in regard to Thomas that he learned the use of the term *cellula* from Albert. And Albert? *Cellula* appears regularly as the technical term in Salernitan writings. So, for example, it figures in Constantine's Pantegni, and in both the Demonstratio anatomica and the Tractatus de aegritudinum curatione edited by De Renzi[49]. The term passes from Constantine into such writers as Bartholomew Anglicus and the 'Salernitan' problem-literature[50].

If the terminology seems Salernitan, Thomas's doctrine about cerebral function is largely Aristotelian. Its most consistent development occurs in the commentary on Aristotle's De sensu et sensato. But the doctrines are also repeated elsewhere. One reads that the large size of the human head implies intelligence[51], that the head is the most humid and the coldest part of the body[52], that its humidity is especially marked in childhood[53], is related to imagination, sensation, and thought[54], and that the humidity both tempers and is tempered by the heat of the heart[55]. The act of sensation is completed in the brain[56]. Agitation in the brain causes sneezing; the effect of vapors on the head are responsible both for the phenomena of sleep and of drunkenness[57]. It is a famous Aristotelian doctrine that the intellect has no organ, but Thomas does of course admit that injuries

---

46 Tractatus de scientia ... divina (= Metaphysica) II tract. 4 cap. 4 (Muckle, 170. 6, 16).

47 De differentia spiritus et anima cap. 2 (Barach 124–127 and throughout).

48 For a larger view of cerebral anatomy in Albert and his sources, see Nicholas H. Steneck, Albertus Magnus on the Classification and Localization of the Internal Senses, in: Isis 65 (1974) 193–211.

49 Constantine, Pantegni theor. IV cap. 9–10 (Basel [1536] 91–92); De Renzi, Collectio Salernitana, 2:400 and 2:124–125.

50 De proprietatibus rerum, e. g., III cap. 10, 16 (Long 29, 38); The Prose Salernitan Questions, ed. Brian Lawn, London 1979 (= Auctores Britannici Medii Aevi 5), sections B 35, 37, 42, 50, 51, and so on.

51 Super De sensu I cap. 4 (LE 45/2:31. 245–254); Summa theol. I q. 99 a. 1 corp.; cf. Super Sent. II d. 20 q. 2 a. 1 ad 5.

52 Super De sensu I cap. 4 (LE 30. 185–194, 31. 245–254); QD de ver. q. 18 a. 8 corp and ad 5; Quodl. IV q. 2 a. 2; Super De an II lect. 19 n. 2; Super Sent. II d. 20 q. 2 a. 2 corp.

53 Summa theol. I q. 101 a. 2 corp & ad 2; QD de ver. q. 18 a. 8 corp.; Super Sent. II d. 20 q. 2 a. 1 ad 5 and a. 2 ad 4; d. 19 q. 1 a. 3 ad 3.

54 Super Sent. II d. 20 q. 2 a. 2 ad 4; d. 19 q. 1 a. 3 ad 3; Summa theol. I q. 99 a. 1 corp & ad 1.

55 Super De sensu I cap. 4 (LE 31. 245–254), I cap. 12 (LE 69. 121–145); Summa theol. I q. 91 a. 3 ad 1.

56 Super Meta. V lect. 1 n. 7.

57 In Job cap. 41 (LE 26:233. 138–149); QD de ver. q. 12 a. 9 corp; Summa theol. II–II q. 149 a. 2 corp.

to the brain can impede the operations of speculation by damaging the organ of *phantasia*[58]. The contrast between the wealth of such detail and the poverty of that drawn from non-Aristotelian sources is striking.

3. Human Reproduction

The issue of the intellect's embodiment is closely connected with a famous crux of Aristotelian biology — I mean, the analysis of human reproduction. There are a few non-Aristotelian sources in Thomas's treatment of these questions. For example, he quotes a verse on the periods of gestation which is known in Salernitan writings, but also in Michael Scot and Albert's Sentences-commentary[59]. Still Thomas's detailed considerations of reproduction are largely Aristotelian. Thomas undertakes them in four texts which are extensive enough to invite chronological reading.

The main doctrinal lines are laid down in the Sentences-commentary, while discussing the creation of Eve. The two pertinent articles ask whether the human soul is passed on by the parents and then whether the sensible soul is so passed on[60]. Thomas holds that the rational soul is not received from the parents: being immaterial, it cannot be transmitted by material means. The animal soul is induced by materials means. Thomas's argument here takes the form of a schematic doxography that contrasts the views of Plato, Avicenna, and Themistius with those of Aristotle and Averroes. The Platonic group, says Thomas, holds for a separate cause; its adherents are misled both by the limited properties of bodies and by a general prejudice in favor of separate causes. The Aristotelian camp holds more generous views about natural causality, making an exception only for the intellect itself. Thomas defends the Aristotelian causal view and then inserts a longish description of the processes of human generation.

The description is largely Aristotelian on disputed points: the origin of human seed from the last residue of unassimilated food, the presence in the seed of an indistinct potency, and the failure of the female to contribute formally to generation[61]. Human seed contains a *virtus formativa*, a general vital power deriving from the father. The formative power uses the vital spirit enclosed in the seed as its "instrument", its "subject", and its "organ". To this corporeal spirit is joined a threefold heat — the consuming

---

[58] Super Boe. De Trin. 3 q. 6 a. 2 obj. 6; QD de spir. creat. a. 2 ad 7; QD de pot. q. 3 a. 9 ad 22.

[59] Super Sent. III d. 3 q. 5 a. 2; see C. M. Joris Vansteenkiste, 'Versus' dans les œuvres de Saint Thomas, in: St. Thomas Aquinas 1274—1974 Commemorative Studies, Toronto 1974, 1:77—85, at 80.

[60] Super Sent. II d. 18 q. 2 aa. 1, 3.

[61] Super Sent. II d. 18 q. 2 a. 3 (Mandonnet 2:468—469).

calor elementaris, the vivifying *calor animae*, and the specifying *calor caeli*. By means of these three, the material is formed into the membranes of the embryo. Thomas seems here to allow some material contribution from the seed to the embryo, though this contribution is denied by Aristotle[62]. The activation of the potential soul in the embryo requires the assistance of the power of the celestial sphere. A series of forms is acquired and corrupted until the integral human soul is created by God.

I said that the treatment was largely Aristotelian, but it would be more precise to call it Albertist. Albert's long treatments of reproductive physiology come in the 'paraphrases' of the Libri de animalibus and in related questions. On the current chronology, these would fall in and after 1258, that is, after even the final redaction of Thomas's *scriptum* on the Sentences[63]. But there is already a substantial treatment in Albert's Summa de creaturis and this text, once again, provides the key. Thus, three of Thomas's objections in the first article correspond exactly to the first three of Albert's arguments after Apollinaris[64]. The doctrine of the triple heat serves as the centerpiece of Albert's mechanical explanation[65]. Albert also speaks of heat as the instrument of generative power[66]. But the most important dependence is structural: Thomas's doxography corresponds to the dialectic in Albert, who contrasts the view of *Plato, Avicenna, Theodorus et alii sequentes eos* with those of Aristotle[67]. The dialectic is the same, as is the line of resolution. Thomas's ambiguity about the material contribution from the male seed is also derived from Albert, who distinguishes the material seed from the efficient and who describes the use of the seed's humidity in generating the embryo[68]. Indeed, the most striking change Thomas has made is to simplify the textual structure of the treatment by condensing arguments and eliminating authorities, especially medical ones. Albert alludes, for example, to the history of the quarrel between Aristotle and Galen[69]. Thomas passes over the controversy in silence, preferring to

---

62 Super Sent. II d. 18 q. 2 a. 3 and ad 4: *anima incipit magis ac magis actu esse In Semine, quae prius erat in potentia, ...; Semen Covertitur in sanguinem, et sic deinceps* (Mandonnet 2:469, 470, emphases added); see also d. 30 q. 2 a. 1 ad 3, which is more fully discussed in section 4, below. Compare Aristotle, De generatione animalium I cap. 21 (729bl–730a32), I cap. 22 (730b9–31).

63 Ephrem Filthaut, Col. Opera 12:xlv–xlvi; compare James A. Weisheipl, Friar Thomas d'Aquino, Washington 1983, 358–359.

64 Compare Super Sent. II d. 18 q. 2 a. 1 objs. 2–3 & 7 with Summa de creaturis II tr. 1 q. 17 a. 3 objs. 1–3 (Borgnet 35:148).

65 Summa de creaturis II tr. 1 q. 17 a. 3 ad 14 & ad 22–24 (Borgnet 35:157, 159–160).

66 Summa de creaturis II tr. 1 q. 17 a. 4 (Borgnet 35:161–162).

67 Summa de creaturis II tr. 1 q. 17 a. 3 obj. 26 (Borgnet 35:152).

68 Summa de creaturis II tr. 1 q. 17 a. 2 ad 2 and a. 3 ad sc. 11–13 (Borgnet 35:145, 161). The deeper source would seem to be Avicenna; see Thomas S. Hall, Life, Death, and the Radical Moisture, in: Clio Medica 6 (1971) 3–23, at 4.

69 Summa de creaturis II tr. 1 q. 17 a. 3 sc. 15 (Borgnet 35:155).

concentrate on the philosophical controversies concerning the embodiment of intellect.

So far the commentary on the Sentences. The three other texts can be reviewed more quickly, with an eye only to significant differences. The treatment in the Contra Gentiles is spread over four chapters within the prolonged division of creatures and as a part of a polemical defense of Thomas's views on the intellect[70]. There are the now familiar references to bisected worms and to the triple heat[71]. The three counterpositions against which Thomas constructs his own view are also present in Albert[72]. The same double view on the material role of the seed is carried forward, though Thomas seems to be moving closer to the more strictly Aristotelian position[73]. If there are noticeable changes, they are rhetorical — and have to do with moving further from the sources in physics. Here all the emphasis is on the arguments against the notion that the human soul can be transmitted by material means. More interestingly, the argument is directed against more explicitly theological *auctoritates*. So one of the most prominent voices becomes 'Gregory of Nyssa', that is, both Gregory of Nyssa's De opificio hominis and Nemesius of Emesa's Premnon physikon[74]. Nemesius had already stood behind Albert's treatment, of course, but now appears explicitly (albeit pseudonymously) in Thomas.

The shift to more theological autorities is carried on in the next text, from the questions De potentia. At issue is whether the rational soul is created or transmitted. In addressing the question, Thomas invokes the collection De ecclesiasticis dogmatibus twice in order to set aside opposing views as heretical[75]. The most striking passage here is the reply to the ninth objection. Longer even than the body of the article, this passage seems to provide a technical discussion of the seed's progressive actualizations. In fact, the reply is an amplified version of the parallel in the Contra Gentiles. Its five counter-positions, for example, are variations on the three main views rejected in the earlier text.

So I turn to the final treatment, which comes in two questions at the very end of the prima pars of the Summa. The large context is the distinction of creatures; the small context, certain special questions about

---

[70] Cont. Gent. II cap. 86—89.

[71] Cont. Gent. II cap. 86 (Marc n° 1708, 1738; 1710).

[72] Cont. Gent. II cap. 89 (n° 1736) = Summa de creaturis q. 17 a. 3 sc. 15; Cont. Gent. II cap. 89 (n° 1737—1738) = Summa de creaturis q. 17 a. 3 sc. 14.

[73] Cont. Gent. II cap. 89 (n° 1742—1743).

[74] Cont. Gent. II cap. 88 (n° 1728—1733), cap. 86 (n° 1713). The textual parallels to the De opificio hominis cited by Marc are perhaps not so compelling as one would like. For the availability of the Latin versions of this work, see the essay by Helen Brown Wicher in Catalogus Translationum et Commentariorum 5 (1984) 1—250, at 120—127.

[75] QD de pot. q. 3 a. 9 corp & ad 9 (Pession 65, 67).

the actions of bodies. Thomas is much more strictly Aristotelian here on the question of the material contribution of the male seed[76]. The various alternative opinions about the actualization of the embryo, so lengthily considered in the Contra Gentiles and the De potentia, are passed over in a single reply[77]. The authority of De ecclesiasticis dogmatibus reappears prominently[78], together with a host of familiar authorities from Aristotle and Averroes. The only structural achievement is to clarify the origin of seed by interposing an article on nutrition (the doctrine of which I will consider below).

The textual transit from the Sentences-commentary to the Summa suggests the following general observation. First, Thomas begins by simplifying the medical and physical material contained in Albert. This simplification is accompanied, second, by a shift to philosophical authorities and issues. At no point is the issue an empirical one, as it sometimes is in Albert[79]; Thomas is concerned, rather, with the twin questions of generation by actualization and of the unicity of substantial forms. Third, his treatment is brought increasingly under the control of theological authorities. Fourth, finally, Thomas comes to correct himself on the one point over which he had sided with the medical tradition, namely the material contribution of the seed. But this correction must be placed in the larger context of the teaching about ***humidum radicale***.

4. Radical Moisture

The doctrine of radical moisture is mentioned in some seven of Thomas's writings, from early to late. The notion is linked generally either to the discussion of digestion or to that of reproduction[80]. More specifically, the notion is regularly introducted in deciding whether anything is added to human nature by digestion[81] and what will figure in resurrected bodies[82]. The second locus is dependent on the first, as Thomas makes clear by cross-reference within the Sentences.

The most detailed treatment comes in the Sentences as a pendant to the discussion of the transmission of original sin. A first article asks whether

[76] Summa theol. I q. 118 a. 1 ad 4.
[77] Summa theol. I q. 118 a. 2 ad 2.
[78] Summa theol. I q. 118 a. 2 sc, a. 3 sc.
[79] Compare the passages collected in James Rochester Shaw, Scientific Empiricism in the Middle Ages: Albertus Magnus on Sexual Anatomy and Physiology, in: Clio Medica 10 (1975) 53–64, though Shaw over-states the conclusion.
[80] So the general examples in QD de an q. un a. 9 obj. 16, Super Meta. V lect. 6 (n° 827).
[81] Super Sent. II d. 30 q. 2 a. 1 ad 3, Summa theol. I q. 119 a. 1.
[82] Super Sent. IV d. 44 q. 1 a. 2d, Super Matt. cap. 10 lect. 2, Cont. Gent. IV cap. 81 (no 4158).

food is assimilated into what is truly of human nature; a second, whether human seed is derived from food[83]. The first article proposes a trichotomy of received views that will become standard for Thomas. The first view holds that true human nature consists in whatever is received from the parents, which is multiplied either miraculously, or by presence of the *quinta essentia*, or by reversion to dimensionless prime matter. This view is taken directly from the Lombard's text. The second view holds that there is a certain quantity of matter that remains constant throughout human life, though supplementary matter is added to it. This second view Thomas attributes to Alexander on the authority of Averroes. The third position holds that only the form of humanity remains constant during life, taking on and losing matter by physiological processes. This view, which Thomas attributes to Aristotle and Averroes, he himself chooses *sine praejudicio aliarum*[84].

Now the doctrine of radical moisture appears at several points in the discussion of these views. It figures first in an objection, where it is linked to the doctrine of fevers. The third degree of hectic fever is said to destroy the power of nutrition by drying out the *humidum radicale*[85]. The phrase appears again in Thomas's clarification of the second position; he notes that it assumes the distinction between *humidum nutrimentale* and *humidum radicale*[86]. But it is in the reply to the third objection that Thomas considers the medical detail. *Secundum medicos*, he says, the original radical moisture is not so named because it remains distinct according to matter and property from the moisture generated from food. On the contrary, that first moisture is the *radix* of all later moisture. It does not remain materially distinct but is assimilated equally to old and new matter, never being destroyed by the advent of matter but only by the corruption of its form[87]. Thomas seems clearly to accept the medical doctrine properly understood.

The second article confirms this reading. In it, the same three positions are extended to explain the production of male seed. The first view holds that the seed is derived from the substance of the members and that its substance is wholly composed of the father's *humidum radicale*[88]. Thomas argues that this view implies various absurdities, including the progressive diminution of the radical moisture in each generation. The second view holds that the seed is a mixture of the radical moisture and the nutrimental moisture. The third view, Aristotle's and Thomas's, holds that the seed is

---

[83] Super Sent. II d. 30 q. 2 aa. 1–2.
[84] Super Sent. II d. 30 q. 2 a. 1 (Mandonnet 2:785).
[85] Super Sent. II d. 30 q. 2 a. 1 obj. 3 (2:776–777).
[86] Super Sent. II d. 30 q. 2 a. 1 (2:784).
[87] Super Sent. II d. 30 q. 2 a. 1 ad 3 (2:785).
[88] Super Sent. II d. 30 q. 2 a. 2 (2:790).

derived only from the excess of unassimilated food. I have already sketched the consequences of this derivation for embryology.

Several times in these two articles Thomas has referred the doctrine of *humidum radicale* to "the physicians". He is right in the reference. The doctrine is ultimately due to Galen, though it reaches the Latin West through a series of intermediaries: Constantine's Pantegni, Isaac Israeli's Liber febrium, Avicenna's Canon[89]. The last is most important for Thomas. The particular relation of hectic fever and the radical moisture, for example, is treated at several points in the Canon[90]. But here again I do not see a direct acquaintance with the text of Avicenna, since the doctrine is so widely treated in Albert. The *humidum radicale* is mentioned by him in many places[91]; the connection with fever is described in De morte et vita[92]. There is no need to look further for Thomas's source.

5. Medicine and Natural Philosophy

The conclusion about Thomas's use of medical doctrines and their sources would so far seem to be entirely negative: there is no strong evidence that Thomas knew much medicine beyond what was mediated by Albert or taught by Aristotle and his commentators. Indeed, the few details of Galenic doctrine that figure in Thomas's earlier works are removed by the later treatments in favor of Aristotle. It would seem that the *prima facie* reasons for expecting detailed medical doctrine in Thomas were misleading — which ought to offer a caution against circumstancial reasoning in biography.

Various kinds of consequences could be drawn from this conclusion. I would like to suggest that one of the most interesting consequences of the negative conclusion concerns the hierarchy of sciences in Thomas. In affirming the Aristotelian or Boethian hierarchy of speculation, Thomas affirms the indispensability of natural philosophy on the way to metaphysics. This argument is made explicitly both in commenting on the received hierarchy and in constructing the major works. Yet these do not always

89 See Michael McVaugh, The 'Humidum Radicale' in Thirteenth-Century Medicine, in: Traditio 30 (1974) 259—283, at 260—268; and Joan Cadden, Albertus Magnus' Universal Physiology: The Example of Nutrition, in: Albertus Magnus and the Sciences, 321—339. Cadden's earlier treatment of Thomas on assimilation relies entirely on the De generatione commentary; see The Medieval Philosophy and Biology of Growth ..., Diss. Univ. Indiana 1971, 127—130.

90 Canon I fen 1 doct. 4 cap. 1, fen 3 doct. 3 cap. unic; IV fen 1 doct. 3 cap. 1.

91 Summa de creaturis II tr. 1 q. 17 a. 3 ad 13 (Borgnet 35:161); De generatione et corruptione I tr. 3 cap. 8 (Borgnet 4:383—384); De aetate II cap. 2 (Borgnet 9:318); De morte et vita II cap. 6 (Borgnet 9:360); Qq de animalibus (Filthaut, Co. Opera 12:184—185).

92 De morte et vita II cap. 6 (Borgnet 9:361).

make clear the content or extent of the natural philosophy needed on the way to higher studies. What in fact is the indispensable content of *physica* as a step on the way of speculative knowing?

It is not possible to resolve the question by pleading that Thomas was only a professional theologian[93]. On Thomas's account, it is especially the theologian who both depends on and presides over the hierarchy of sciences. Still there are obvious limitations in his use of sources in physics. Unless he is to be convicted of gross inconsistency, Thomas must answer that the student of metaphysics or of theology need not be formed in *physica* so far as to acquire a thorough acquaintance with medicine. What is provided in Aristotle is sufficient. Indeed, to judge by Thomas's own corpus of commentary, even the more technical works of Aristotelian biology need not receive extended treatment. The hierarchy requires from *physica* both a general knowledge of principles and detailed knowledge of topics in which speculatively significant errors have been made. In both cases, natural philosophy must conduce to the higher stages of the hierarchy. Its principles and its cases must be means of intellectual ascent.

There is, then, a curious reversal in Thomas's relation to Albert. On the one hand, Thomas depends on Albert for much technical knowledge in medicine and natural philosophy. On the other hand, Thomas seems deliberately to exclude much that Albert has to offer. If this exclusion is not to be dismissed as a matter of intellectual taste, then it must be considered as a reflective revision of Albert's concerns and procedures. In reducing the great mass of detail offered through Albert, Thomas is clarifying the hierarchical logic of lower studies. Thomas's parsimony in the matter of medical sources is his strengthening of the philosophical and theological teleology of Aristotelian speculation about nature.

---

[93] The Leonine editors seem to suggest such an argument in explaining the straitened sources of the commentary on De sensu et sensato; see LE 45/2:87*.

LA NATURA DEL MOTO IN BASE AL DE MOTU CORDIS DI S. TOMMASO

di Eugenia Paschetto (Torino)

Non ci sono dubbi sull'autenticità del De motu cordis scritto da S. Tommaso per il medico Filippo di Castrocielo dopo il 1260[1] anche se può stupire che l'Aquinate abbia dedicato un opuscolo a tale argomento, pur ritenendo la medicina una *scientia subalternata* alla fisica perché, priva d'autonomia speculativa, da essa trae soggetto e argomentazioni[2]. L'impostazione dell'opuscolo tuttavia, più che smentire, conferma la scarsa considerazione di Tommaso per la medicina; nella trattazione infatti non trovano spazio i problemi più strettamente biologici su cui le soluzioni d'Aristotele e dei filosofi s'opponevano a quelle d'Ippocrate, di Galeno e dei medici, intendiamo riferirci in particolare alle discussioni su quale fosse l'organo egemone: cuore o cervello? Sul numero delle cavità cardiache: due o tre? Sul meccanismo stesso delle pulsazioni: alla contrazione del cuore corrisponde un'analoga contrazione o un'opposta dilatazione delle arterie? Inoltre l'*Incipit* del De motu cordis: *Quia omne quod movetur necesse est habere motorem* ... denuncia immediatamente il taglio dell'opuscolo, lo scritto affronterà un argomento medico riconducendolo nell'ambito di un problema fisico, quello del moto; anzi indagherà su un particolarissimo moto — quello del cuore, appunto — che da un lato mal s'inquadra nelle rigide classificazioni della fisica aristotelica, dall'altro risolleva per più versi la questione del rapporto tra anima e corpo.

---

[1] Per l'attribuzione e la datazione del De motu cordis e per l'ed. critica cf. S. Thomae de Aquino, Opuscula omnia, XLIII, S. Sabina Romae 1976, 95—130. Per le fondamentali notizie sugli opuscoli: P. Mandonnet, Les opuscules de St. Thomas d'Aquin, in: Rev. Thomiste 32 (1927) 138—139, riprodotto anche nell'introduzione al v. I, Opuscula omnia, Parigi 1927, XXV—XXVI. Per un'ampia biografia e una presentazione critica dell'opera di S. Tommaso: S. Vanni Rovighi, Introduzione a Tommaso d'Aquino, Bari 1973; J. A. Weisheipl, Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought and Works, Oxford 1975; Aquinas and Problems of His Time, ed. G. Verbeke, D. Verhelst, Nijhoff, The Hague 1976; Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1982.

[2] S. Thomae de Aquino Expositio super librum Boëthii De trinitate, ed. B. Decker, Leiden 1955, 168—171. M. Grabmann, Il concetto di scienza secondo S. Tommaso d'Aquino, in: Riv. di Fil. Neoscolastica 26 (1934) 127—155.

Com'é noto, in base al predetto assioma che ogni mobile deve avere un motore o intrinseco o estrinseco, Aristotele aveva suddiviso i moti in naturale e violento, distinzione a cui tuttavia sembra sfuggire il moto del cuore: se infatti si attribuisce al cuore un motore estrinseco il suo sarà un moto violento, ma ciò é impossibile perché nessun moto violento mantiene la vita come fa invece il pulsare del cuore; il suo principio motore dovrà quindi essere intrinseco[3]. D'altra parte il moto del cuore é del tutto involontario, non può quindi essere causato da un *appetitus*; inoltre, sempre in ossequio agli schemi aristotelici, sembra difficile definire naturale la pulsazione che procede per contrari e non può quindi essere paragonata né al moto dei gravi verso i luoghi naturali, né al moto perfetto ed eterno dei corpi celesti. Il pulsare del cuore, che si presenta come un moto misto, composto di due movimenti, contrazione e dilatazione, reciprocamente contrari, separati da un attimo di quiete, non si lascia classificare né tra i moti rettilinei né tra quelli circolari, eludendo così la fondamentale distinzione della fisica aristotelica a cui, com'é noto, corrispondeva la contrapposizione ontologica tra sostanze imperfette e perfette.

Inoltre medici e filosofi, pur concordando su queste osservazioni generali, dissentivano poi sulla natura del motore del cuore, riconosciuto ora in un principio fisico: il calore, che facilita la dilatazione dei corpi; ora in una causa più strettamente medica: lo *spiritus* (termine che in questo caso indica l'avvenuta mescolanza tra sangue e aria); o ancora in un principio universale: l'intelligenza; o infine in uno individuale: l'anima.

L'opuscolo di S. Tommaso si propone quindi di dare risposta a questa serie di quesiti sulla natura, sulla causa e sulla possibile classificazione del moto del cuore, problemi suscitati non solo dalla controversa interpretazione di passi aristotelici, ma anche dalle soluzioni prospettate da trattati più recenti, quali il De motu cordis d'Alfredo di Sareshel, o dalle discussioni di *philosophi naturales* e medici[4].

---

[3] De motu cordis, 127: *Motus autem cordis involuntarius est. Sed neque naturalis esse videtur. Est enim ad contrarias partes: componitur enim ex pulsu et tractu; motus autem naturalis ad unam partem est ... Dicere autem motum cordis esse violentum est omnio extra rationem, manifeste enim hoc motu subtracto moritur animal; nullum autem violentum conservat naturam.* Per una panoramica delle interpretazioni medievali relative al problema del moto posto dalla fisica aristotelica sono tuttora validi i lavori di P. Duhem, Le mouvement absolu et le mouvement relatif, Montligeon 1909 e Le temps et le mouvement selon les Scolastiques, in: Rev. de Philosophie (1913) 453–478, (1914/I) 5–15; 136–149; 225–241; 361–380; 470–480; (1914/II) 109–152.

[4] De motu cordis 127: ... *dubitabile videtur quid moveatur cor et qualis motor eius sit. Non enim videtur eius motus esse ab anima ... Dicunt autem quidam hunc motum naturalem esse non ab aliqua particulari natura intrinseca animali, sed ab aliqua natura universali vel etiam ab intelligentia ... Dicunt igitur alii principium huius motus in animali esse calorem qui per spiritus generatos movet cor.* ... J. De Tonquedec, Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et St. Thomas, Parigi 1950, Sul tema del moto: J. A. Weisheipl, The Principle ‚Omne quod movetur ab alio movetur' in Medieval Physics, in: Isis 56 (1965) 26–45; Id., Motion in a

Alfredo di Sareshel nel suo De motu cordis, la più ampia trattazione del sec. XIII sul cuore, aveva sostenuto che quello del cuore é un moto violento perché ha come causa prossima, immediata un principio estrinseco: il calore, indotto però da un principio incorporeo, l'anima che sarebbe così la causa prima, da lui definita *hypatonica*, del moto in questione[5]. Ma S. Tommaso obietta che la tesi é insostenibile non solo perché il moto violento, che é contro natura, non può mantenere la vita, ma perché l'esperienza mostra che il calore é conseguenza del moto del cuore: non può perciò esserne al tempo stesso la causa[6].

Del pari insostenibile é per l'Aquinate l'ipotesi che il cuore sia mosso da un'intelligenza, ipotesi che S. Tommaso attribuisce all'errata convinzione che l'intelligenza sia causa dell'anima[7]. Questa precisazione ci permette di comprendere che l'Aquinate probabilmente si riferisce ad una conseguenza della dottrina della creazione per intermediari, esposta nel Liber de causis ove si sostiene che l'intelligenza crea l'anima e la rende capace di tre operazioni: l'operazione divina, quella intellettuale e quella animatrice del corpo[8]. Rielaborando le tesi neoplatoniche del Liber de

---

Void: Aquinas and Averroys, in: St. Thomas Aquinas: 1274—1974, Toronto 1974, I, 469 e seg. Sul significato e l'importanza dello *spiritus* nella medicina antica e medievale: J. J. Bono, Medical Spirits and the Medieval Language of Life, in: Traditio XL (1984) 91—130.

[5] Alfred von Sareshel, De motu cordis, ed. Cl. Beaumker, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Monaco 1923, 30: „*Anima igitur hypatonica huius (motus) est causa, calor et spiritus propria, instrumenta idmeatica.*" Ibid, 36—37: „*Cor ... extrinseco principio movetur. Is vero motus violentus est quem tamen naturalis causa inducit, calor scilicet aerem et sanguinem distendens.*" Su Alfredo lo studio fondamentale é ancora quello di Cl. Beaumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrhunderts, Monaco 1913 (Sitzungsberichte der K. B. Akademie der Wissenschaften, Philosophie, Philologie und Historische Klasse 1913—1919); inoltre S. D. Wingate, The Medieval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, Londra 1931, 55—59; B. Lawn, I quesiti salernitani, tr. it., Napoli 1969, 82—85.

[6] De motu cordis, 127 ... *Non igitur alteratio secundum calorem est causa motus cordis, sed magis e converso motus cordis est causa alterationis secundum calorem.* Ibid., 128: „*Primus autem motus animalis est motus cordis; calor autem non movet localiter nisi per accidens ... Ridiculum igitur est dicere quod calor sit principium motus cordis.*"

[7] Ibid.: *aliqui dixerunt motum cordis esse ab intelligentia in quantum posuerunt animam ab intelligentia esse.* L'ed. critica a proposito della più generica frase di Tommaso, da noi citata a n. 4, afferma, 127: *Non invenimus. Utrum ad illos spectat auctor quos Alvredus deridet, scilicet ‚Montepessulanus et Salernum naturae id opus opinantes' non liquet.*

[8] Le Liber de causis, ed. A. Pattin, Tijdschrift voor Filosophie 28 (1966) III, 51—52: *Omnis anima nobilis tres habet operationes: operatio animalis et operatio intellectualis et operatio divina ... operatio autem animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora naturalia quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae. Et non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris virtutis.* Sul Liber de causis, H. D. Saffrey, L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au Moyen Age, in: Die Metaphysik im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia 2 (1963) 268—281. Sulla diffusione del Liber de causis: R. Murari, Il de causis e la sua fortuna nel medioevo, in: Giornale storico della Letteratura italiana 34 (1899) 98—117; M. Th. D'Alverny, Les pérégrinations

causis, Avicebron aveva sostenuto che il moto é una *virtus infusa* dalle sostanze spirituali in quelle corporee e che il compito di muovere membra e organi spetta all'anima vegetativa, mentre quello di muovere il corpo tocca all'anima animale (o sensibile) che, più perfetta della precedente, su di essa influisce ma, a sua volta, riceve l'influenza dell'anima razionale e dell'intelligenza[9]. Nelle opere maggiori S. Tommaso ha fatto oggetto d'una serrata critica l'idea neoplatonica della mediazione dell'intelligenza, tesi che non s'incontra solo nelle pagine del Liber de causis e di Avicebron ma che, filtrata dalla dottrina avicenniana del *dator formarum* e dalle parole d'Isacco l'Ebreo — per il quale l'anima razionale é creata *in horizonte intelligentiae et ex umbra eius*[10] — era assai diffusa anche nel medioevo latino.

---

de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XIII siècle, in: AHDLMA 13 (1940—42) 239—299. Per le rettifiche di Tommaso al passo in questione: S. Thomae de Aquino Super librum de causis expositio, ed. H. D. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954, pr. 3, ma anche: De substantiis separatis, c. 10; De potentia, q.3, a. 4, ad 10. Sull'interpretazione di S. Tommaso: C. Vansteenkiste, Il Liber de causis negli scritti di S. Tommaso, in: Angelicum 35 (1958) 325—374; A. H. Amstrong, Neoplatonic Valuation of Nature, Body and Intellect, in: Augustinian Studies 3 (1977) 35—59; H. Dörrie, La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus, Etudes Néoplatoniciennes, Losanna 1973, 42—58; R. Padellaro-De Angelis, L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di S. Tommaso, Roma 1981.

[9] Avencebrolis (Ibn Gabirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatum, ed. Cl. Baeumker, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Monaco 1892—1895, I, 2—3; V, 36, 323—324: *Hic motus invenitur in substantiis corporalibus et est infusus in illis; sed substantia corporalis non habuit eum ex se sed inditus ei ex substantiis spiritualibus ... motus est virtus infusa substantiis corporalibus quae attribuit eis vim agendi et patiendi.* Ibid., III, 47, 186: *Animae animalis est movere totum corpus et commutare de loco ad locum alium totaliter et movere animae vegetabilis est movere partem corporis sine mutatione totius de loco ad locum ... anima animalis sit agens in animam vegetabilem ideo quia perfectior est ea et fortior ... erit similiter dicendum de anima rationali et de intelligentia.* Su Avicebron, H. Adler, Ibn Gabirol and Its Influence upon Scholastik Philosophy, Londra 1964; F. Brunner, Platonisme et aristotélisme. La critique de Ibn Gabirol par St. Thomas, Lovanio—Parigi 1965; J. Schlanger, La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Etude d'un néoplatonisme, Leiden 1968. Sulla posizione di S. Tommaso nei confronti di Avicebron, cf. E. Gilson, Pourquoi St. Thomas a critiqué St. Augustin, in: AHDLMA I (1926—27), particolarmente 25—35.

[10] Avicenna Latinus, Liber de Philosophia prima sive de scientia divina, ed. S. Van Riet, Louvain Leiden 1980, II, tr. IX, c. IV, 483. Come notò E. Gilson, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, in : AHDLMA IV (1929) 78, l'espressione *dator formarum* non ricorre nelle pagine d'Avicenna, ma in quelle d'Al-Gazali e degli interpreti latini. S. Tommaso parafrasa e confuta questa dottrina avicenniana particolarmente in Summa Theologiae, I, q. 47, a. I Resp. e I, q. 90, a. 3. Per il testo d'Isacco l'Ebreo cf. Isaac Israeli Liber de definicionibus translatus a M. Gerardo Cremonensi in Toleto, ed. J. T. Mukle, in: AHDLMA XII—XIII (1937—38) 313—314. Su Isacco: M. Stern, Ibn Hasday's Neoplatonism. A Neoplatonist Treatise and Its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle, in: Oriens 13 (1960—61) 58—120. La frase di Isacco é ripetutamente citata e discussa da Alberto Magno, cf. De anima, ed. Cl. Stoik, Colonia 1968, 1. II, tr. I, c. 8, 76. Per le fonti e l'interpretazione di Alberto: E. Gilson, L'âme raisonnable selon Albert le Grand, in: AHDLMA XVIII (1943) 5—72. Per l'influenza esercitata dagli arabi e

Non meraviglia quindi che l'Aquinate, avendone notato l'incompatibilità con la dottrina cristiana, s'impegni a combatterne tutte le possibili conseguenze e che, a proposito del moto del cuore, osservi che se a muovere il cuore fosse un'intelligenza, cioé un principio metafisico universale, la sua azione sarebbe necessariamente intermittente, come l'azione della luna sulle maree; non potrebbe perciò provocare un moto regolare come il pulsare del cuore[11].

Per S. Tommaso il moto del cuore é senza dubbio naturale, ma é indispensabile chiarire in che senso si possa definire tale, perché il medesimo termine si adatta a molti moti diversi. Infatti é naturale non solo il moto dei gravi verso i luoghi naturali ma anche quello degli animali che agiscono non per capriccio o per scelta, ma perché seguono una certa legge di natura; inoltre si dirà naturale il moto d'un uomo che fugge il male e cerca la felicità, perché questo é il fine naturale supremo d'ognuno ed é ancora un moto naturale quello del ferro che é attratto da un magnete[12]. In altri termini il moto naturale é quello che deriva dalla forma del mobile ma, come spiegherà nelle Summae, esistono diverse forme, le une più le altre meno perfette: queste ultime sono le forme elementari per le quali il mobile tende al suo luogo naturale; più perfette di queste sono le forme dei misti da cui derivano le diverse specie che agiscono tramite virtù più complesse, quali la *virtus attractiva* per cui la calamita attrae il ferro; seguono poi, nell'ordine d'una sempre maggiore perfezione, l'anima

---

in particolare da Avicenna su S. Tommaso la letteratura é vastissima, citiamo perciò solo alcuni degli studi più recenti: D. A. Callus, Les sources de St. Thomas, in: Aristote et St. Thomas, Lovanio Parigi 1957, 93—174; G. C. Anawati, St. Thomas d'Aquin et la métaphysique d'Avicenne, in: St. Thomas Aquinas: 1274—1974, cit., I, 449—465; M. Colish, Avicenna's Theory of the Efficient Causation and Its Influence on St. Thomas Aquinas, in: Le fonti del pensiero di S. Tommaso, Napoli 1975, 296—306; J. Lohmann, St. Thomas et les arabes. (Structures linguistiques et formes de pensée), in: Rev. Philosophique de Louvain 74 (1976) 30—44.

[11] De motu cordis, 127: ... *naturalia enim sunt quorum principium motus in ipsis est; nihil autem est magis proprium animalibus quam motus cordis, quo cessante perit eorum vita; oportet igitur inesse ipsis animalibus aliquod principium huius motus. Adhuc si aliqui motus corporibus inferioribus ex natura universali causentur, non semper eis adsunt, sicut in fluxu et refluxu maris apparet quod consequitur motum lunae et secundum ipsum variatur, motus autem cordis semper adest animali; non igitur est ab aliqua causa separata tantum sed a principio intrinseco.*

[12] Ibid.: *Cum enim animal movetur deorsum quidem est motus eius naturalis ... eo quod in corpore animalis elementum grave predominatur. Cum autem animal movetur sursum est quidem naturalis motus ... quia est a principio intrinseco ipsius quod est anima ... In aliis quidem igitur animalibus totus processus motus naturalis est non enim agunt a proposito sed a natura: naturaliter enim et hyrundo facit nidum et aranea telam ... Similiter ex parte appetitus: appetere ultimum finem qui est felicitas est homini naturale, et fugere miseriam ... Sicut autem formam elementi consequitur aliquis motus naturalis, nihil prohibet et alias formas motus naturales sequi; videmus enim quod ferrum naturaliter movetur ad magnetem, qui tamen motus non est ei naturalis secundum rationem gravis et levis, sed secundum quod habet talem formam.*

delle piante, quella degli animali, quella dell'uomo[13]. Perciò non solo esistono diversi moti naturali, causati da diverse forme, ma uno stesso mobile può muoversi naturalmente in modi diversi: ad es. il ferro, che é grave, lasciato libero tende al suo luogo naturale, cioé cade verso il centro della terra ma, posto ad un'adeguata distanza da un magnete, si muove in quella direzione in ragione della sua particolare forma. Così pure un animale può cadere naturalmente verso il basso perché nel suo corpo predominano gli elementi pesanti o può spiccare un balzo verso l'alto e tale movimento é ancora naturale perché dovuto ad un principio intrinseco: alla volontà.

Il moto del cuore é quindi naturale nel senso che é dovuto a un principio individuale intrinseco, ad una forma, che non é certo quella elementare, che é data dal generante ed alla quale é dovuto il moto dei gravi, ma sarà la forma di quel particolare corpo misto in cui si trova il cuore; la causa del moto del cuore é perciò l'anima che, secondo la definizione aristotelica accettata da Tommaso, é la forma, o l'atto primo, d'un corpo fisico organico avente vita in potenza[14]. La precisazione é importante perché molti ammettevano che l'anima causasse i moti naturali locali dei corpi organici, ma non per questo condividevano le conclusioni di S. Tommaso. Pietro d'Abano, per es., nel suo Conciliator differentiarum muove dalle stesse premesse dell'Aquinate ma conclude in modo assai diverso. Dopo aver a sua volta dimostrato che il moto del cuore non é né violento né volontario, Pietro afferma che esso é naturale non perché sia conseguenza della forma impressa dal generante, come nel caso del moto dei gravi, ma perché é dovuto all'anima che é forma sostanziale. A questo punto però l'Aponense conclude, mentre l'azione degli organi di senso é momentanea, il moto del cuore é continuo perché in esso é situata l'*anima pulsativa* che lo fa muovere constantemente senz'altra interruzione che la breve pausa tra due pulsazioni[15]. Sebbene dunque i più si dimostrassero contrari

---

[13] Summa Theologiae, I, q. 76, a. 1—4; Contra Gentiles, 1. II, c. LVIII.

[14] De motu cordis, 128: *Dico autem motum naturalem animalis eum qui est cordis ... Sic igitur motus cordis est naturalis quasi consequens animam in quantum est forma talis corporis et principaliter cordis.* Per la definizione dell'anima: Summa Theologiae I, q. 76, a. 4: *Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis physici organici potentia vitam habentis.* Cf. B. Nardi, Anima e corpo nel pensiero di S. Tommaso, in: Studi di filosofia medievale, Roma 1960, 163—191.

[15] Petrus de Abano, Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum, Venezia 1476, d. 81, pr. I: *Motus cordis non est violentus cum a principio sit, ut ostenditur, intrinseco ... Neque est voluntarius ... qui autem cordis absque deliberatione sit aliqua ... Est igitur naturalis sed non qualis qui formam consequitur a generante causatam generans namque quantum dat de forma, tantum dat et de loco et per consequens de motu ... et ideo quae talium vides deorsum ad loca sua naturaliter tendere ut levia sursum gravia deorsum ... Sed naturalis est ab anima quae est forma de qua natura dicitur et priusquam de materia, Physicorum 2, in corde namque anima situata est pulsativa ipsum secundum pulsum et tractum movet continue, modica quietis morula intercidente; quoniam omne hic agens necesse sit ex continua deficere actione, ut oculo in videndo, De somno et vigilia, apparens.*

all'interpretazione di Alfredo di Sareshel e ammettessero che il moto del cuore non é violento ma naturale e causato dall'anima, l'affermazione evidentemente assumeva significato e conseguenze diverse in relazione all'interpretazione della natura dell'anima e del suo rapporto con il corpo.

Nel De motu cordis S. Tommaso riferisce la definizione aristotelica da lui accolta, sfiorando appena il problema a lungo dibattuto in entrambe le Summae e nelle Quaestiones de anima, ma le posizioni dell'opuscolo coincidono con quelle delle opere maggiori. Anche nel De motu cordis, sebbene con rapidi cenni, S. Tommaso s'esprime contro l'interpretazione di Galeno, per il quale l'anima é *complexio corporis*, perché la complessione altro non é che il quadro di qualità e sintomi fisici e psicologici dovuti al prevalere d'un umore. Ciò significa che la complessione é causata da qualità contrarie attive e passive, non può quindi identificarsi con l'anima, che é una forma sostanziale, né causare le operazioni dell'anima, ma può solo rendere più frequenti certi fenomeni fisici e certi sentimenti. Ad es.: la complessione collerica provoca il frequente ribollire del sangue, esso facilita gli scoppi d'ira, sentimento che modifica, il moto del cuore; ciò non significa tuttavia che la prevalenza di bile rossa, tipica della complessione collerica, produca il ritmico pulsare del cuore[16]. In altri termini la complessione non causa la pulsazione, che é un moto locale, ma soltanto un'alterazione accidentale di quel moto.

Più a lungo S. Tommaso si sofferma a controbattere la tesi platonico-agostiniana che definisce l'anima una sostanza perfetta temporaneamente unita al corpo come il motore al mobile o come il pilota alla nave e, tra le numerose obiezioni dell'Aquinate, alcune toccano da vicino il problema del moto del cuore; dice infatti S. Tommaso che il motore dà al mobile soltanto il moto, non l'essere né la specie, perché il motore causa la traslazione, che é un moto locale, non la generazione e corruzione, che é invece un moto sostanziale. Perciò il distacco del motore dal mobile

[16] De motu cordis, 129: *Non enim affectiones animae causantur ab alterationibus cordis, sed potius causant eas; unde in passionibus animae, ut puta ira, formale est quod est ex parte affectionis, scilicet quod sit appetitus vindictae, materiale autem quod pertinet ad alterationem cordis, utpote quod sit accensio sanguinis circa cor ... Non igitur propter hoc aliquis appetit vindictam quia sanguis accenditur circa cor, sed ex hoc aliquis dispositus est ad iram, irascitur autem ex appetitu vindictae.* Contra Gentiles, II, LXIII: *Motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversae passiones quae attribuuntur animae: aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur ... Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni et aliter animae. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et huiusmondi, animae autem tamquam principali causae ex parte eius quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictae.* S. Tommaso s'esprime anche a più riprese contro la tesi stoica che l'anima sia un soffio, e perciò sia corporea, e contro i pitagorici che definivano l'anima armonia; ma queste dottrine non vengono prese in esame nel De motu cordis, perciò non ci soffermiano su di esse.

provoca la cessazione del moto, non la dissoluzione del composto, cosa che accade invece quando viene a mancare la forma; perciò, se l'anima fosse unita al corpo solo come motore, sarebbe indispensabile postulare anche l'esistenza d'una forma sostanziale che desse al corpo l'essere in quanto essere e non soltanto l'essere in relazione al moto[17].

L'argomento tuttavia appare delicato se applicato al moto del cuore: esso infatti é proprio il movimento che mantiene la vita del composto e che, con la sua cessazione, ne provoca la corruzione tanto che, dopo la morte, non si può più parlare di quel corpo se non *aequivoce*; privo del moto che lo manteneva vivo, il corpo é infatti sostanzialmente diverso da ciò che era precedentemente perché, invariato quanto alla materia, é però totalmente altro quanto alla forma[18]. Forse proprio la consapevolezza di ciò aveva portato numerosi filosofi, che pure avevano accolto la definizione aristotelica dell'anima come entelechia, ad affermare che l'anima é il principio motore del cuore ed a precisare che essa ha sede o in tale organo, come voleva Alfredo di Sareshel, o nel sangue, come volevano alcuni medici e i fisionomi[19]. L'affermazione era densa di gravi conseguenze perché da un lato poneva in discussione natura e funzione dell'anima e dall'altro metteva in dubbio la sua capacità d'agire immediatamente sul

---

[17] Ibid., II, LVII: *Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum neque per eius separationem corrumpitur quum non dependeat mobile a motore secundum esse sed secundum moveri tantum.* Ma cf. anche Summa Theologiae, I, q. 75, a. 1, ad I; e I, q. 76, a. 1, a. 3, a. 4, ove a più riprese s'esprime contro i ‚platonici'; su come intendere questo termine, così frequente nelle pagine di Tommaso: R. J. Henle, S. Thomas and Platonism. A Study of the ‚Plato' and ‚Platonici' Texts in the Writings of St. Thomas, The Hague 1970²; J. A. Weisheipl, Thomas' Evaluation of Plato and Aristotle, in : New Scholasticism 48 (1974) 100–124.

[18] Contra Gentiles, II, LVII: *Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes eius eiusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum, nam caro et os et manus et huiusmodi partes, post abscessum animae non dicuntur nisi aequivoce, quum nulli harum partium propria operatio adsit quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili vel sicut homo vestimento.* E' interessante confrontare il passo di Tommaso con Avicenna, Liber VI Naturalibus, I, c. 3, f. 3 va: *Cum autem separatur anima ... destruitur eius species et eius substantia quae erat subiectum animae, sed habebit aliam formam et alia accidentia ... Ergo anima esse in corpore non est idem quod accidens in subiecto esse. Ergo anima substantia est, quia est forma quae non est in subiecto.* Per i molti problemi prospettati dalla pagina di Tommaso: L. B. Geiger, St. Thomas et le composé humain, in: L'âme et le corps; Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels français, Parigi 1961, 201–220; K. Bernath, Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin, Bonn 1969.

[19] Alfredo di Sareshel, De motu cordis, 33: *Cor igitur animae domicilium est.* Ibid., 45: *Complantatus enim est, quia in corde semper est calor et sanguis, ipsumque animae domicilium semper ibidem vitam conservat, sensum praestans et motum.* Ibid., 87: *Ob hoc et Loxus in Phisiognomia sedem animae sanguinem constituit. Anima enim ex sanguine spiritum medio calore producit...* Cf. Loxii Medici De physionomia, in: Rheinisches Museum für Philologie XLIII (1888) 505–511. La tesi di Loxo era assai nota a medici e fisionomi, cf. Petrus de Abano, De physionomia liber, MS. Paris. Nat. lat. 2598. 87ra–98ra, su cui ci sia permesso rinviare al nostro: La fisiognomica nell'enciclopedia delle scienze di Pietro d'Abano, in: Medioevo, 1986.

corpo, risollevando, in entrambi i casi, la dibattutissima questione dell'unità o della pluralità delle forme sostanziali[20].

Infatti accettare la definizione che l'anima é il motore del cuore da un lato significava ridurre le sue funzioni a causare e mantenere il moto; dall'altro voleva dire ammettere la possibilità di applicare al corpo umano, considerato come mobile, anche due o più motori contemporaneamente; il primo caso implicava che all'esaurirsi del moto corrispondesse il cessare d'ogni ruolo dell'anima, rischiando così di comprometterne l'immortalità; il secondo caso invece finiva per considerare possibile la coesistenza di più anime in un solo corpo, mettendo in grave pericolo l'unità individuale. D'altra parte, l'affermazione che l'anima ha sede nel cuore era per S. Tommaso ugualmente inaccettabile, infatti ripresentava, pur con altre parole, la dottrina platonica: sia perché sembrava implicitamente riproporre la tesi delle tre anime: quella razionale collocata nel cervello, quella sensibile nel cuore e quella vegetativa nel fegato, con la conseguenza di ricadere nella pluralità di forme sostanziali[21]; sia perché era spesso accompagnata dal paragone secondo il quale il pilota é nella nave come l'anima é nel cuore (o nel corpo), con la conseguenza di considerare l'anima soltanto un principio motore.

Ciò che S. Tommaso non poteva accettare era il presupposto di questa dottrina che la diversità tra corpo e anima é tanto profonda da impedire la loro unione immediata e sostanziale; perciò l'anima, incorporea e perfetta, non può agire direttamente sul corpo fisico ma, avendo sede nel cuore, che é l'organo più nobile, di esso si serve per trasmettere al corpo

---

[20] Il problema é discusso da S. Tommaso in Summa Theologiae I, q. 76, a. 4; com'é noto l'Aquinate ritiene che le forme elementari rimangano nel misto virtualmente e nel loro essere attenuato: *... dicendum est ... quod formae elementorum manent in mixto non actu sed virtute. Manent enim qualitates propriae elementorum licet remissae in quibus est virtus formarum elementarium. Et huiusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti; puta formam lapidis vel animae cuiuscumque.* G. Théry, L'augustinisme médiéval et le problème de l'unité de la forme substantielle, in: Rev. de Philosophie 30 (1930) 660–689; A. Maier, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie, Roma 1951; Id., An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft, Roma 1952; E. Sylla, Medieval Concepts of Latitudo of the Forms, the Oxford Calculators, in: AHDLMA XI (1974) 223–283; S. Vanni Rovighi, Alberto Magno e l'unità della forma sostanziale, in: Studi di filosofia medievale, Milano 1978, II, 19–39.

[21] Platone, Timeo, 69 E; S. Tommaso, Summa Theologiae, I, q. 76, a. 3: *Respondeo dicendum quod Plato posuit diversas animas in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitae attribuebat; dicens vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro ... opinio autem Platonis sustineri utique possit, si poneretur quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur si idem mobile a diversis motoribus moveatur praecipue secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.* Ibid., I, q. 76, a. 7: *Respondeo dicendum quod si anima, secundum Platonicos, corpori unitur solum ut motor conveniens esset dicere quod inter animam hominis, vel cuiuscumque animalis, et corpus alia corpora media intervenirent.*

movimento e vita[22]. Così al cuore si riconosce una funzione strumentale e mediatrice, ma si nega all'anima la possibilità d'operare immediatamente sul corpo e si conclude che il rapporto tra anima e corpo, mediato dal cuore, é un'unione soltanto accidentale e non sostanziale. Perciò collocare l'anima nel cuore significa credere o che l'anima sia prigioniera del corpo o che si serva di esso (come d'un vestito) tesi inconcibiliabili con l'affermazione di S. Tommaso che l'anima abbia per il corpo una particolare inclinazione che la porta a fondersi con esso, trovando nuova pienezza nel composto che ne deriva, cioé nell'uomo[23].

L'asserzione che l'anima ha sede nel cuore é quindi del tutto incompatibile con la definizione dell'anima forma del corpo avente vita in potenza e l'insistenza dell'Aquinate a questo proposito é dovuta al fatto che molti, come Alfredo di Sareshel e Alberto Magno, s'erano espressi ben diversamente. Quest'ultimo infatti non esitava ad affermare che l'anima é entelechia, forma e motore del corpo e sottolineava che, incorporea e indivisibile, l'anima, avendo sede nel cuore, tramite sistole e diastole trasmetteva certi movimenti volontari, conseguenza d'ira, tristezza, ansia ecc., mentre demandava al cuore il compito di provocare i moti involontari organici, compito che il cuore svolge agevolmente, data la sua grande umidità che lo rende facile all'alterazione. Per questa ragione Alberto affermava che il cuore é causa del moto in sé e negli altri organi[24]. Nel

---

[22] Alfredo di Sareshel, De motu cordis, 38–39: *Anima cum ex se immobilis et impartibilis usquequaque sit, cum certam in corpore sedem obtineat, instrumento, cuius actu et ministerio, vitam virtutemque corpori ministraret, indigebat.*

[23] Summa Theologiae I, q. 75, a. 4: ... *manifestum est quod homo non est anima tantum sed est aliquid compositum ex anima et corpore.* Ibid., ad 2: ... *anima sit pars speciei humanae.* Ibid., I, q. 75, a. 7, ad 3: ... *corpus non est de essentia animae sed anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis unde nec proprie anima est in specie sed compositum. Et hoc ipsum quod anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem.* Ibid., I, q. 76, a. 1, ad 4: ... *humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa propter suam perfectionem.* Ibid., ad 6: ... *ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.* Ibid., I, q. 76, a. 7, ad 3: *Anima distat quidem a corpore plurimum si utriusque conditiones seorsum considerentur ... sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis; sed per suum esse corpori unitur immediate.* F. Marty, La perfection de l'homme selon St. Thomas d'Aquin, Roma 1962; S. Vanni Rovighi, L'antropologia filosofica di S. Tommaso, Milano 1965.

[24] Alberto Magno, De anima, cit., 1. I, tr. 2, c. 9, 41: *Quando enim irascitur primo anima movet cor secundum systolen propter conturbationem et secundo secundum dyatolen propter nocumentum repellendum ... Dicere autem quod ipsa anima secundum seipsam moveatur irascendo, simile est ac si aliquis dicat animam secundum se moveri texendo vel aedificando.* Ibid., 43: *Propter quod est in corpore anima intellectualis sicut determinata et definita in ipso non quidem sicut locatum in loco sed sicut forma est in sua materia et motor in suo moto.* Ibid., l. II, tr. 1, c. 7, 75: *Et tunc dicimus quod anima est in corde et inde influit potestates suas in totum corpus et sic non est in toto tota ita, quod in qualibet parte sit tota, sed in qualibet parte est secundum aliquam suarum potentiarum ... quia virtus illa affixa est illi organo et non est essentia animae sed potius illa est in corde quod est organum essentiae animae deputatum.* Id., De principiis motus processivi, Colonia 1955, tr. II, c. 9, 69: *Anima autem*

De principiis motus processivi poi Alberto Magno spiegava che é frivolo contrapporre l'interpretazione dell'anima forma ed atto a quella dell'anima motore perché in realtà l'anima non può che essere considerata atto, ma é atto in quanto é il motore che esplica le sue potenze negli svariati organi[25].

Per questo S. Tommaso ancora una volta rettifica affermando che l'anima, benché incorporea, agisce sul corpo direttamente: il suo infatti non é un contatto di tipo fisico ma di tipo virtuale per il quale l'anima sovraintende alle diverse funzioni del corpo non suddividendosi nei diversi organi, né demandando ad essi compiti suoi propri, ma operando tramite le sue virtù specifiche[26]. Proprio perché é forma e non motore, l'anima é *tota in toto et in qualibet parte corporis* e ciò le permette di dar vita al corpo, di coordinarne le più diverse funzioni, di consentirgli ogni movimento, senza tuttavia rischiare di perdere la sua unicità o di confondersi con le sue facoltà particolari[27].

Senza soffermarci ora sul rapporto tra l'anima e le sue *virtutes*, ma limitandoci al problema del moto, ci pare indispensabile un'ulteriore precisazione: infatti mentre nella Summa Theologiae l'Aquinate spiega che l'anima muove il corpo *per potentiam motivam* e non *per esse suum*, nel De motu cordis si legge che il corpo é mosso dall'anima *non per operationem suam sed in quantum forma et natura talis corporis*[28]. Tra le due affermazioni

---

animalis per hoc est anima quod est principium sensus et motus ... causa igitur motus multiplicis cordis etiam praeter vel contra vel ante voluntatem est quoniam habet in se humiditatem vitalem, quae facile alteratur. Ibid., 70: *Cor autem humido subtili numquam destruitur, et ideo talibus non voluntariis motibus semper movetur.* Ibid., l. II, c. 11, 72: *Cor autem solum est quod est sentiens per se ipsum et omnibus aliis est causa sensus ... et similiter est causa motus sibi ipsi et omnibus aliis per accidens impediatur ... Sencundum hunc modum anima est in corpore primo ... sedem habens in corde et ex illo influens membris omnibus partiales potestates.*

[25] Ibid.: *Patet omnino frivolam esse distinctionem quam quidem dederunt dicentes animam dupliciter considerari, ut actum videlicet sive formam materiae et ut motorem ... Anima enim numquam habet aliam considerationem nisi sicut actus, quia et deffinitur per hoc quod ipsa est actus. Sed cum dicitur actus non est ipsa actus nisi sicut motor potestates suas exercens in organis.* Sulle discussioni relative alla natura e alle proprietà dell'anima cf. O. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, Louvain–Gembloux 1942, particolarmente I, 427–520.

[26] S. Tommaso, Summa Theologiae I, q. 75, a. 1, ad 3: ... *est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus.*

[27] Ibid., I, q. 76, a. 8: *Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis ... Respondeo dicendum quod ... si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis ... Sed quia anima unitur corpori ut forma necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis. Non enim est forma corporis accidentalis sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius sed cuiuslibet partis ... sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae non autem secundum totalitatem virtutis.*

[28] Ibid., I, q. 76, a. 4, ad 2: *Quod anima non movet corpus per esse suum secundum quod unitur corpori ut forma; sed per potentiam motivam cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens et corpus animatum sit pars mota.* Ibid.,

non c'é contraddizione ma una sottile distinzione: nel primo caso infatti si parla del moto locale in generale, della traslazione, che presuppone che il corpo sia già in atto per effetto dell'azione dell'anima; nel secondo caso invece si discute della pulsazione, che é un moto non solo locale ma vitale e che non soltanto precede nel tempo ogni movimento progressivo ma lo rende possibile mantenendo in vita l'individuo. Quello del cuore infatti é certo un moto locale ma, ciò che più importa, é un'alterazione sostanziale il cui inizio coincide con la generazione ed il termine con la corruzione. Per questa ragione non il corpo ma il cuore, ed il cuore soltanto, é mosso dall'anima *per esse suum*: l'anima infatti, che é forma sostanziale e non accidentale, unendosi al corpo ne provoca la generazione cioé il passaggio dalla potenza all'atto, dal non-essere all'essere, mentre separandosene causa la corruzione del composto[29].

Infine, definito naturale il moto del cuore, resta il problema di come classificarlo perché, a differenza del moto rettilineo, non deriva dalla forma elementare che, data dal generante, fa tendere al luogo naturale e, a differenza del moto circolare, non é eterno né sempre regolare. Quando, pochi decenni dopo S. Tommaso, Pietro d'Abano si troverà di fronte a questa difficoltà, noterà acutamente che le definizioni di naturale, rettilineo, circolare non sono pienamente adeguate a cogliere gli aspetti tipici del

---

I, q. 76, a. 6, ad 3: ...*anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse. Administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.* De motu cordis, 129: *Neque etiam oportet quod causetur ex apprehensione et appetitu, quamvis causetur ab anima sensitiva; non enim causatur ab anima sensitiva per operationem suam, sed in quantum est forma et natura talis corporis. Motus autem progressivus animalis causatur per operationes sensus et appetitus; et propter hoc medici distinguunt operationes vitales ab operationibus animalibus et quod animalibus remanent vitales, vitalia appellantes quae motum cordis concomitantur.*

[29] Summa Theologiae, I, q. 75, a. 1, ad I: ... *moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobilili, in quantum facit ipsum esse in actu.* Ibid., I, q. 75, a. 3, ad 3 distingue tra due tipi di *vis motiva:* una *quae imperat motum* e l'altra *exequens motum.* Ibid.,I, q. 76, a. 4: ... *forma substantialis in hoc a forma accidentali differt quia forma accidentalis non dat esse simpliciter sed esse tale ... Forma autem substantialis dat esse simpliciter et ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari et per eius recessum simpliciter corrumpi.* S. Tommaso qui non si pone il problema del momento in cui avviene il passaggio dalla potenza all'atto: nel concepimento, durante la gestazione o alla nascita? Ma poco oltre, in: Ibid., I, q. 118, a. 2 ad 2, chiarirà che l'embrione s'accresce per effetto dell'anima vegetativa che, esaurito il suo compito, si corrompe ed é sostituita dall'anima sensibile che presiederà, oltre alla funzione motrice, che le é propria, anche alle funzioni vegetative; solo in seguito, al termine della generazione, s'unirà al corpo l'anima intellettiva, che ne é la forma sostanziale e che, creata da Dio, proviene *ab extrinseco* e non *ex traduce*, per svolgere, oltre alle sue, le funzioni prima espletate dell'anima sensibile. Quando parla di anima vegetativa e sensitiva quindi Tommaso intende le particolari *virtutes* dell'anima intellettiva. Un'interpretazione simile, che aveva anch'essa il pregio di non ammettere che nell'uomo coesistessero tre anime, era già stata sostenuta da Rolando da Cremona, per il quale l'embrione vive di vita autonoma solo dal momento in cui si unisce all'anima intellettiva mentre, prima di tale momento, non é che una parte della madre. Cf. O. Lottin, Psychologie et morale, cit., I, 464–465.

moto del cuore e, abbandonando la classificazione aristotelica, definirà la pulsazione ***motus animalis reflexus*** o ***interceptus***, sottolineando sinteticamente che i moti involontari organici seguono regole diverse da quelle dei quattro elementi o dei cieli e, in particolare, che la pulsazione é un moto misto, perché formato da un movimento rettilineo e uno circolare, tra i quali cade una pausa di quiete. La pulsazione quindi, al pari della respirazione, potrà essere simile ai moti naturali e particolarmente vicina ai moti circolari, ma non sarà mai uguale ad essi[30].

Anche S. Tommaso sottolinea la natura mista e particolarissima del moto del cuore ma ne accentua la somiglianza con i moti circolari perché, come quelli, ritorna sempre al punto di partenza; perciò, tenendo presente il duplice parallelo, assai diffuso a quei tempi, tra microcosmo e macrocosmo, e tra cuore e sole, l'Aquinate paragona il moto causato dall'anima, che é la più importante forma del mondo sublunare, al moto dei cieli, che é il più perfetto dell'universo. Tale paragone inoltre consente a S. Tommaso di superare lo scoglio della classificazione d'un moto che procede per contrari: in realtà, dice il Santo, contrazione e dilatazione del cuore non sono due moti opposti ma due parti d'uno stesso moto, composto di entrambe e in ciò non v'é nessuna difficoltà perchè talvolta anche i cieli, la cui natura é perfetta, muovono avanti e indietro[31].

E'questa la dottrina dell'*accessus et recessus*, cioé della trepidazione o titubazione degli equinozi che, sostenuta da Thabit ben Qurrà e da az-

---

30 Petrus de Abano, Conciliator, dif. 80, pr. 4: *Motus naturalis unicus dicitur et uniformis respectu violenti. Naturale etiam potest dupliciter accipi: aut quia sit a principio quocumque modo intrinseco ... vel quia a principio determinante tradito, ut a generante, et ita cordis motus non extat naturalis proprie, verum animalis magis ...* Ibid., dif. 82, pr. I: *Motus est triplex ... rectus duplex existens ... et circularis ... Ex quibus ceu extremis possumus medium motum conficere qui reflexus seu interceptus potest appellari qualis motus est cordis; licet enim communiter dicatur motui assimilari circulari proprius tamen habet reflexus nominari ... Non enim est cordis motus rectus ... Neque etiam est circularis ... sed est compositus ex recto et circulari fortassis motui amplius attinens a circulari ... Motus eius est reflexus ex motu composito et quiete.* Sulla respirazione: Ibid., dif. 99, *At quia ...* pr. 3, ove l'*anhelitus,* definito un moto medio perché composto d'un moto volontario, d'uno naturale e da due *morulae,* é paragonato alla pulsazione, sebbene se ne diversifichi perché il suo ritmo può essere modificato dalla volontà individuale.

31 De motu cordis, 129: *Forma autem nobilissima in inferioribus est anima, quae maxime accedit ad similitudinem motus coeli; unde et motus ipsam consequens simillimus est motui coeli: sic enim motus cordis in animali sicut motus coeli in mundo. Sed tamen necesse est motus cordis a motu coeli deficere ... Est autem motus coeli et circularis et continuus et hoc competit ei in quantum est principium omnium motuum mundi accessu enim et recessu corpus coeleste imponit rebus principium et finem essendi, et sua continuitate conservat ordinem in motibus qui non sunt semper ... Cor habet quendam motum non quidem circularem sed similem circulari, compositum scilicet ex tractu et pulsu ... et duo motus qui videntur contrarii sunt quasi partes unius motus compositi ex utroque, in quantum deficit a simplicitate motus circularis, quem tamen imitatur in quantum est ab eodem in idem. Et sic non est inconveniens si quodammodo sit ad diversas partes, quia et motus circularis aliqualiter sic est.* Sulle conoscenze e le concezioni astronomiche di S. Tommaso cf. Th. Litt, Les corps célestes dans l'Univers de St. Thomas, Lovanio Parigi 1963.

Zarqali, riteneva che la precessione — ossia il lento moto apparente delle stelle parallelamente all'eclittica — non fosse un moto progressivo ma oscillatorio, su un arco di 8° 37′ 26″ (o di 10°) e con uno spostamento di 1° ogni ottanta anni (o di 1° ogni novantasette anni)[32]. La maggior parte degli astronomi rifiutò la trepidazione degli equinozi proprio per la difficoltà di spiegare l'inversione nella direzione del moto, inversione che essa postula ma non dimostra; S. Tommaso, al contrario, pare accettarla senza discuterla — almeno in questa sede — ma evidentemente ciò é dovuto al fatto che essa si prestava a convalidare la tesi fondamentale dell'opuscolo cioé che, nonostante la sua natura mista, il moto del cuore é un moto naturale e sostanziale, perché causato dall'anima in quanto forma sostanziale d'un corpo avente vita in potenza.

In conclusione dunque nel De motu cordis S. Tommaso coglie l'occasione di analizzare il problema medico della pulsazione confrontandolo con altri movimenti cioé inserendolo nel problema fisico del moto in generale, ma questo gli permette anche di affrontare, sotto una diversa angolatura, il problema metafisico del rapporto tra anima e corpo. Se quindi il De motu cordis lascia in ombra argomentazioni medico-biologiche, ciò non significa che l'Aquinate le ignori né che ne sottovaluti la portata, ma che gli preme considerare l'argomento in modo più universale sia per combattere, nelle loro conseguenze, le tesi contrarie alle sue — come per es. l'interpretazione di tipo platonico, che l'anima ha sede nel cuore — sia per dimostrare che l'esatta soluzione delle questioni mediche non contraddice alle conclusioni prospettate dalla filosofia o dalla teologia — come nel nostro caso l'esame del moto del cuore conferma che l'anima é una forma sostanziale, unica, unita immediatamente al corpo.

In questo senso ci pare di poter dire che S. Tommaso riconosce alla medicina un'utilità che non é solo quella pratica di curare l'uomo, ma consiste nell'apportare nuove argomentazioni ad una dimostrazione filosofica. Proprio per questo tuttavia la sua validità, anche speculativa, resta strumentale: utile aiuto alla speculazione, la medicina rimane *scientia subalternata*, a differenza della teologia, della metafisica, della fisica che sono invece *scientiae subalternantes*.

---

[32] Sul complesso problema del moto dell'ottava sfera e per un'aggiornata bibliografia sull'argomento: G. Federici Vescovini, Un trattato di misura dei moti celesti. Il ‚De motu octavae sphaerae' di Pietro d'Abano, in: ‚Mensura. Mass, Zahl, Zahlensymbolik im Mittelalter', ed. A. Zimmermann, Miscellanea Mediaevalia 16 (1983—84) 277—292, ed anche il nostro: Pietro d'Abano medico e filosofo, Firenze 1984, 287—305.

THOMAS AQUINAS AND CONCEPTIONS OF HIERARCHY IN THE THIRTEENTH CENTURY

by DAVID E. LUSCOMBE (Sheffield)

In the twelfth century the treatises of Denis the pseudo-Areopagite on Celestial Hierarchy and on Ecclesiastical Hierarchy had begun to exercise a powerful influence on men such as Alan of Lille who wished to classify the offices and orders that were to be found in the contemporary church[1]. The orders listed in Denis' treatise on Ecclesiastical Hierarchy total six. The first group of three is a group of initiators who are bishops, priests and other ministers. The second group of three orders consists of the initiated who are first the monks, then the holy people and finally the purified orders. The multiplication of classes and orders in western Christendom had much earlier made Denis' own schema for the ecclesiastical hierarchy look archaic and out of date. But Denis had propounded the principle that intelligences become divinised or deiform in a hierarchic framework[2]. He had portrayed two societies, one of purely spiritual or angelic intelligences, the other of incarnate, earthly spirits. In broad terms, Denis' was a double universe which owed much to the Platonic distinction between the intelligible world and the sensible world, between the world of Ideas and that of shadows. Denis' double universe also owed much to the later neoplatonic division of these two worlds into three parts. Denis drew too upon ideas of universal harmony and order to be found in classical cosmologies as well as upon Biblical ideas of creation, providence, redemption and the mission of angels. The angelic and the ecclesiastical hierarchies collectively manifest divine knowledge and impart holiness. They lead the members of the hierarchy to the transcendent Thearchy.

---

[1] See D. E. Luscombe, Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century, Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, in: Miscellanea Mediaevalia 12 (1979) 1–19.

[2] These observations on Denis' teaching owe much to the writings of R. Roques, especially in his L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys, in: Théologie XXIX, Paris 1954; in: Dictionnaire de spiritualité, III, 1957, 257–286; and in his Structures théologiques. De la Gnose à Richard de Saint Victor. Essais et analyses critiques (= Bibliothèque de l'Ecole pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences religieuses, LXXIX, Paris 1962). See too R. Roques, introduction to Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste (= Sources chrétiennes, no. 58 bis, 2nd edition, Paris 1970).

The concept of hierarchy is the key to the "architecture" of Denis' system of thought. Hierarchy is, as Denis writes, activity and a science; its object is assimilation and union with God. But hierarchy is also an objective and external order in which creatures are divided into ranks or grades. Hierarchy is a universal concord of intelligences in a perfect order and unity commanded by the divine law. The measure of the closeness of intelligences to God is the level they occupy in the hierarchy, the highest grade of orders being closest and most similar to God. Thus, in the human hierarchy, according to Denis, the bishop is closer to God than the subordinate orders of the church. Without hierarchy there can be no ascent to God; to breach hierarchy or to abandon it would be to descend into profanity and evil for which the sanction is exclusion from the hierarchy. Denis allowed for some historical development, through the Old and the New Testaments, of the knowledge gained of God. Under the New Testament the ecclesiastical hierarchy replaced the hierarchy of the Law and resembles more closely the celestial hierarchy because a clearer knowledge of God has been given through the Incarnation and the institution of sacraments.

These are some of the main themes of Denis' teaching on hierarchy which had by the early thirteenth century become more widely known through the spread of his writings and through the commentaries of Hugh of Saint-Victor and of Thomas Gallus. Denis' blueprint for ecclesiastical organisation was unable as it stood to provide complete guidance to the modern organisation of Christian society, but there were thinkers in the thirteenth century who thought it necessary to try to adapt Denis' notions of hierarchy to a situation in which the existence of a papacy, of kings and of orders of friars had to be accounted for as they had not had to be accounted for in Denis' own day.

Aquinas made a powerfully influential contribution to medieval thought about government and about the organisation of society. Conventionally, historians of thought about principles of rulership and government in the thirteenth century have been especially interested in the history of law and of law making, including the canon law, and in the arrival of the political and social ideas of Aristotle regarding the naturalness of the state and the positive merits of political association[3]. Aquinas' own absorption of

---

[3] I have in mind such surveys as those of R. W. and A. J. Carlyle, A History of Mediaeval Political Theory in the West, V. The Political Theory of the Thirteenth Century, 2nd edition, Edinburgh and London 1938; S. Gagnér, Studien zur Ideengeschichte der Gesetzgebung (= Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Iuridica Upsaliensia, I, Stockholm 1960); A. Passerin d'Entrèves, The Medieval Contribution to Political Thought, New York 1959. Of especial

Aristotle's political theory has been understood to represent a modification of the Augustinian concept that the state is the consequence of original sin and that rulership is the expression of a lust for domination over men[4]. Such an approach to the history of thirteenth century conceptions of authority has proved valuable but it will remain incomplete in so far as it overlooks the no less important developments in the thirteenth century of conceptions of hierarchy. Aquinas used Denis's writings to show how created beings share in the task of leading men back to their beginning. Hierarchy is not an Augustinian motif. But hierarchy was already before Aquinas' time an important construct in discussions about the proper governance of men, and the fact may be briefly illustrated by two examples.

The first example may be found in the second book of the Magisterium divinale sive sapientale which William of Auvergne wrote between 1231 and 1236[5]. Here William extended the teaching of Denis as regards priesthood and as regards secular rulers. William's modernisation of the ecclesiastical hierarchy involved placing at the summit the College of Cardinals who serve the pope and at the bottom in the lowest grade he placed ordinary priests. William also extended the idea of hierarchy to the secular kingdom and attempted to show how a well-organised temporal realm will reflect the organisation of the celestial hierarchy. The orders of angels in heaven are the *exemplares* of the distinctions between the different grades of *nobiles* and of *milites* here on earth. William's delineation of all the grades of authority in the structures of government in both church and state is most detailed. In one important sense William did not go far enough, because his account of the church left out the religious orders, not only the orders of monks, but also the newer orders of friars. But in what he wrote about secular authority he advanced considerably upon the earlier work of Alan of Lille. William was "staatsfreundlich". He conferred dignity upon the holders of secular offices in an earthly kingdom, not because of Aristotelian principles but because these offices were an extension and a reflection of the work of the heavenly court[6]. We do not have to wait for the arrival of Aristotle's works on natural and political philosophy before we find examples of thinkers in the thirteenth century

value too is J. Dunbabin, Aristotle in the Schools, in: Trends in Medieval Political Thought, ed. B. Smalley, Oxford 1965, 65–85.

[4] Cf. for example, T. Gilby, Principality and Polity. Aquinas and the Rise of State Theory in the West, London 1958. Also R. A. Markus, Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine (Appendix), Cambridge 1970.

[5] I have used the Venice 1591 edition of William's works (Opera omnia ... per Ioannem Dominicum Traianum Neapolitanum).

[6] See B. Vallentin, Der Engelstaat. Zur mittelalterlichen Anschauung vom Staate (bis auf Thomas von Aquino), Grundrisse und Bausteine zur Staats- und zur Geschichtslehre zusammengetragen zu den Ehren Gustav Schmollers, by K. Breysig, F. Wolters, B. Vallentin and F. Andreae, Berlin 1908, 41–120. Also D. E. Luscombe, op. cit., 14–17.

who are prepared to find new reasons for justifying the structure of institutions and offices in both church and state. William's justification of an orderly, centralised, secular government owes much to his interpretation of the teaching of Denis and much also to his understanding of the French royal court. Denis' treatises were emerging therefore as key texts in the elaboration of medieval attitudes to authority.

The second example is Robert Grosseteste. Grosseteste, as bishop of Lincoln, was prepared to discuss practical and topical problems both of church and of state in the light of Denis' ideas of hierarchy[7]. Like Denis he described the duties of pastoral care in terms of the purging and the enlightening of souls and eventually their deification, that is, their assimilation and union with God. Grosseteste believed that the ecclesiastical hierarchy should be arranged like the celestial hierarchy: at the summit the supreme pontiff, and the cardinals who closely attend him, transmit to the bishops who occupy the highest ecclesiastical ranks the light of faith, and in return the bishops should pay back to the Holy Roman Church their debt of obedience in proportion to the supremacy of their grade in the hierarchy. These ideas were put to a severe test in 1253 when Grosseteste disobeyed Pope Innocent IV and refused to admit the pope's nephew to a canonry in Lincoln. But Grosseteste justified his resistance on the ground that hierarchy must be conserved: the plenitude of papal power can only be rightly used in conformity with divine law; appointing an evident absentee to the cure of souls would not be in accordance with the purpose of hierarchy which, according to Denis, is to procure the salvation of souls. Therefore the pope's provision was invalid. In the course of his statements to Pope Innocent IV at the council of Lyons in 1250 Grosseteste had earlier spoken of the church militant as following the pattern of the church triumphant. The Holy See is like the throne of God from which spiritual illumination should flow into the whole spiritual world. If a hierarch oppresses his subjects, the 'raison d'être' of hierarchy is lost. As with the church, so too with the state. There exists a letter from Grosseteste to King Henry III of England in which Grosseteste discusses royal and priestly power. Royal unction, Grosseteste writes, should lead Henry to order the affairs of his kingdom following the model of the angelic order and according to the eternal laws by which God governs the universe. The letter testifies to the influence of Denis upon Grosseteste[8].

---

[7] See especially W. A. Pantin, Grosseteste's Relations with the Papacy and the Crown, in: Robert Grosseteste. Scholar and Bishop. Essays in Commemoration of the Seventh Centenary of his Death, ed. D. A. Callus, Oxford 1955, 178–215.

[8] *Quod autem in fine literae vestrae nobis mandastis, videlicet quod intimaremus quid unctionis sacramentum videtur adicere regiae dignitati ... non ignoramus quod ... tenetur rex inunctus ... omnes*

Grosseteste's friends, such as Adam Marsh, also took the notion of hierarchy into discussion of secular politics. Adam Marsh, a Franciscan friar, encouraged Simon de Montfort, the earl of Leicester and the leader of the baronial reformers, by writting in approval of Earl Simon's efforts to establish a suitable government which would purge, enlighten and sanctify the church. Adam Marsh elsewhere portrayed three hierarchies on earth ranging from the pope at the summit to kings, laypeople and penitents who form the lowest three grades[9].

During the 1250s the first quarrels raged at Paris between the secular clergy and the religious orders. We know from the studies written by Y. Congar and by M. M. Dufeil how important a role was played in these polemics by the writings of Denis who had set bishops over priests and priests over monks[10]. Now the champions of the Franciscan friars injected new vitality into arguments in favour of papal primacy and claimed for the religious orders dignities and privileges that would have been unimaginable to the author of the treatise on Celestial Hierarchy which was nonetheless a main plank in the making of their case.

The 1250s saw the entry into teaching of Anquinas and it is time to turn to him. One question to consider is how far Aquinas wished to comment on secular as well as ecclesiastical society in the light of knowledge of the celestial hierarchy, and (conversely) how far he sought understanding of celestial hierarchy by recourse to analogies with human society. A second question is how far or how little Thomas' notions of hierarchy developed during his career. There are no profound alterations in Thomas' teaching on these matters from one period of his career to another. Nonetheless there is some evolution.

In his earliest theological work, his commentary on Isaiah (1252–3), Aquinas presented the notion of proportional participation in the goodness of God. On earth higher creatures impart the godness they have received to those inferior to them and who lack the same measure of goodness[11].

---

regias et regiminis sui actiones dirigere ... ut ad exemplar ordinis mundi et ordinis angelici, secundum leges aeternas in aeterna Dei ratione descriptas, quibus regit universitatem creaturae, rempublicam sibi subjectam ordinabiliter regat tandem et ipse. Robert Grosseteste, Letter 124, ed. H. R. Luard, Roberti Grosseteste ... Epistolae, in: Rolls Series, London 1861, 348–51. See R. W. Southern, Robert Grosseteste, Oxford 1986, 269.

[9] Letters 137 and 246, ed. J. S. Brewer, Monumenta Franciscana, in: Rolls Series, London 1858, 264, 416–420.

[10] Y. Congar, Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe siècle, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge" 36ème année (1961) pp. 35–151; M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour* et la polémique universitaire parisienne, 1250–1259, Paris 1972.

[11] Cf. Aquinas' comment on the Temple (which is the church militant): *"videtur intelligere ipsas superiores creaturas, que replentur hiis que sub ipso sunt in quantum bonitates recepte in ipsis deficiunt a bonitate Dei, que tamen videntur propinquare"*, In Isaiam c. 6. Here Aquinas expresses

Already, on Isaiah and on the first Book of the Sentences (1254) Aquinas writes of an inviolable law according to which those who occupy the lowest grade are led back to the highest by means of intermediate grades[12]. In this Aquinas echoes the teaching of Albert the Great[13]. When Aquinas wrote his scriptum on the second book of Sentences in Lent 1255 he stressed the interconnectedness of the ranks of angels and the orders of men which rests on a multiple diversity of proportions[14]. On the third book of the Sentences (begun perhaps in October 1255) Aquinas follows Denis in relating the present hierarchy both to the hierarchy of the Law or of the Old Testament and to the celestial hierarchy; the present hierarchy is in transit from one to other[15]. On the fourth book of Sentences (begun

---

his preference for Denis' interpretation of the significance of the house that is filled with the majesty of God and of the Temple (Celestial Hierarchy c. 13) in comparison with the interpretation of St. Jerome. The house of God is the church triumphant and includes every creature "*que plena est maiestate in quantum impletur participatione bonitatis ipsius secundum suam capacitatem*".

[12] "*hanc dicit esse legem inviolabilem ut per prima media reducantur infima*"; "*Dionysius autem expresse vult quod tantum inferiores mittantur ad nos et hoc dicit esse per ordinem divine legis ut inferiora reducantur per media*", In Isaiam c. 6. I Sent. d. 16, q. 1, a. 1: "*haec est lex divinitatis ut ultima a primis per media perficiantur*". II Sent. d. 10, q. 1, a. 2: "*haec est lex divinitatis inviolabiliter stabilita quod a primis ultima per media perficiantur*". Cf. III Sent. d. 14, a. 3, q. 6: "*Haec autem est lex caelestis hierarchiae ut homines ad angelis suscipiant, ut dicit Dionysius*". d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1: "*Deus ... hanc legem naturalem posuit omnibus, ut ultima per media perficerentur, et media per prima, ut Dionysius dicit*" (de eccle. Hierar., cap. 9); IV Sent. d. 45, q. 3, a. 2, sol: "*secundum Dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum*". On the meaning of this formula in Aquinas' teaching on the illumination of the soul see E.-H. Wéber, Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252–1273), in: "Bibliothèque thomiste", XLI, Paris, 1974, pp. 412–13.

[13] Albert, Commentarii in librum B. Dionysii Areopagitae ... de celesti hierarchia, Opera, XIII, ed. P. Jammy, Lyons, 1651, 2, 52, 131.

[14] II Sent. d. 9, q. 1, a. 6. Cf. II Sent. d. 10, q. 1, a. 2: "*ordinata connexio in omnibus partibus universi*". IV Sent. d. 13, q. 1, a. 1 sol. 1: "*in rebus ordinatis, ita est quod semper inferior participat aliquid de perfectione superioris*". Aquinas adduces for this the authority of Denis, Ecclesiastical Hierarchy, c. 6 and continues: "*et hoc modo est in connexione caelestis hierarchiae*". In II Sent. d. 9, q. 1, a. 1 Aquinas examines Denis' definition of hierarchy as "*ordo*", "*scientia*" and "*actio*" in the light of the consideration that every "*principatus*" requires "*gradus potestatis et finis*". In a secular "*principatus*" the "*finis*" is the peaceful organisation of the multitude to obtain the good which is intended by the ruler *("In omni autem principatu requiritur gradus potestatis & finis sicut in principatu saeculari finis est ut subjecta multitudo pacifice disponatur ad bonum intentum a Principe")*. But this end cannot be achieved without "*ordinata actio*", "*ordinata potestas*" and "*scientia dirigens*".

[15] III Sent. d. 1, q. 1, a. 4: "*Dionysius dicit, Ecclesiastica Hierarchia, quod sicut se habet hierarchia legis ad nostram hierarchiam, ita se habet nostra ad coelestem*". Cf. III Sent. d. 40, q. 1, a. 4 sol. 1: "*Secundum Dionysium in 5 cap. Ecclesiasticae Hierarchiae lex nova media est inter Ecclesiam coelestem et statum veteris legis*". Also, IV Sent. d. 1, q. 1, a. 2, q^a 5 ad 1: "*Sicut dicit Dionysius in Eccl. Hier., status novae legis medius est inter statum veteris legis et statum coelestis patriae*". On these passages see Y. Congar, Le sens de l'"économie" salutaire dans la "théologie" de S. Thomas d'Aquin *(Somme théologique)* in: Festgabe J. Lortz, ed. E. Iserloh

in Spring 1256) Aquinas writes of the way in which the various orders in the church conform to the various orders in heaven, sharing in degrees of perfection and pursuing differing activities[16]. In Quaestio 5 of the De Veritate (1256–9), where Aquinas writes of the flowing of divine goodness into things and the way in which the highest creatures in the universe, who receive most goodness from God, transmit goodness in turn to lesser creatures, he describes an order of providence among rational creatures: angels exercise a rational providence over the whole of physical creation; their providence is universal but men who have a more particular knowledge provide for smaller things, for human affairs. All physical creation is governed by the providence of God through the mediation of angels[17]. In several passages in the Summa Contra Gentiles (c. 1258–9 but finished by 1264) Aquinas brings men and angels close together and suggests that the human mind can attain equality with the higher intellects of the angels. The difference between the lowest of the created intellects and the highest is as nothing in comparison with the gap between the highest created intellect and God. And, quoting the Gospel of St. Matthew XXII. 30, Aquinas writes that in heaven men will be like the angels of God[18].

However, before Aquinas left Paris in 1259 there were signs that he wished to put a little distance between himself and Denis. Already in his Scriptum on the second book of the Sentences Aquinas made an important distinction between the character of angelic society and that of human society[19]. According to Aristotle, Aquinas writes[20], the human species will

---

and P. Mann, II: "Glaube und Geschichte", Baden-Baden, 1957, pp. 73–122, here p. 86. Reprinted in Y. Congar, Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Eglise, Variorum Reprints, 1984.

[16] IV Sent. d. 13, q. 1, a. 1 sol. 1: "*ordo Ecclesiae derivatus est ab ordine caelestis hierarchiae. Unde sicut in angelis diversis ordinibus diversi actus debentur, ita et in Ecclesia militante ad diversos actus diversi ordines applicantur, sicut etiam et in corpore diversa membra diversa habent officia, cui corpus mysticum simulatur, ut patet I Cor. XII*".

[17] De Veritate qu. V art. 8.

[18] Summa contra Gentiles, III. 57. Cf. Summa contra Gentiles, II. 68 where (in relation to the connection between lower and higher genera) Aquinas writes with reference to Denis, *Divine Names*, cap. VII: "*Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis*". Contra Gentiles, III. 80: "*Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quod in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt*". Among angels the higher substances have a more universal power than do lower substances which have a more particular power. Cf. also Contra Gentiles, III. 78: "*congruus autem ordo est ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur*".

[19] II Sent., d. 3, q. 1, a. 4. Also II Sent. d. 9, q. 1, a. 3 sol. ad quartum, where Aquinas distinguishes between the hierarchic actions of angels — all angels purify and enlighten and perfect — and those of men — ministers purify, priests enlighten and bishops alone perfect: "*Talis autem distinctio non potest esse in caelesti hierarchia: quia minimus ordo Angelorum est superior supremo ordine nostrae hierarchiae: unde potest et perficere et illuminare et purgare*". Cf. IV Sent. d. 4, q. 1, a. 3 ad 3.

[20] II. Sent. d. 3, q. 1, a. 4.

not function perfectly nor experience pleasure unless men help each other and enter into fellowship. Angels also give pleasure to each other by transmitting and receiving illuminations — *et in hac societate est jucunditas civium coelestis curiae*. But unlike human society angelic society does not arise from the unity of a species because each angel is a separate species. Also, because men share a single nature, the distinction of orders among men is based not on nature but on power. The orders of the ecclesiastical hierarchy may imitate the orders of angels but it is not obligatory for our hierarchy to resemble the heavenly hierarchy in every respect[21]. In his commentary on Isaiah and in his Scriptum on the Sentences Aquinas introduces flexibility into the understanding of hierarchy. Some of his qualifications relate to the celestial hierarchy. He notices, for instance, that in the Old Testament the correct ordering of the ranks of angels appears to be disregarded when Isaiah's lips are burned by the Seraphim and when the Tabernacle is said to be supported by Cherubim. If the hierarchies were strictly observed, Isaiah's lips would be purified by the order nearest to man, namely that of angels; while the Tabernacle would rest on the Thrones. But there are just reasons for these apparent deviations. It is an angel who purified the lips of Isaiah but the angel was entrusted with work fit for a Seraph and entrusted with this work on behalf of a Seraph. Hence the Seraphim is said to have done it[22]. As for the Tabernacle resting on Cherubim, this is proper because the Cherubim, as a higher order than that of Thrones, possess all the attributes of the Thrones and more. Whatever belongs to one order belongs more eminently to a higher order also[23]. In these discussions of the distinctions between the ranks of angels Aquinas may be said to be preparing the way for a more flexible presentation of the relationship between the ranks of the ecclesiastical hierarchy. Certainly in his Scriptum on the fourth Book of the Sentences he points out there is no absolute rule that hierarchic acts can only be performed by ordained members of the hierarchy. The sacrament of baptism is an hierarchic act because, as Denis writes, it is an act of purification and illumination but in cases of necessity it can be performed by a layman[24]. Aquinas evidently wishes to argue that, although hierarchy exists, there is scope for increased participation by lower orders in the

---

[21] II Sent. d. 9, q. 1, a. 7: "*homines nostrae hierarchiae omnes sunt unius speciei, et naturae formaliter: unde tota diversitas individuorum in eadem specie causatur ex principiis materialibus: et ideo secundum naturam non est distinctio ordinis in nobis, secundum potestatem gratis concessam. Nec oportet quod in omnibus nostra hierarchia cum coelesti conveniat, etsi eam secundum modum suum imitetur*". Cf. IV Sent. d. 4, q. 2, a. 3 q^a 3 ad 1. Also *De spiritualibus creaturis* a. 8 ad 11 (written c. 1267/8 at Rome or Viterbo).

[22] II Sent. d. 10, q. 1 a. 2; In Isaiam c. 6.

[23] In Isaiam c. 37. Cf. Contra impugnantes, c. 4.

[24] IV Sent. d. 5, q. 2 a. 1 q^a 1 obj. 1 et ad 1.

work of the higher orders and vice versa for increased participation by higher orders in the work of the lower orders than a completely rigid interpretation of the principle of mediation would allow. The climax of his qualifications of an inflexible understanding of Denis in his Scriptum comes when Aquinas recedes from the proposition that orders in the church militant reflect degrees of inner goodness. The degree to which one man is more good or less good than another is imperceptible by other men. Differences of hierarchic grade among human beings – for exemple, the reason why a layman cannot consecrate – do not arise from differences of virtue or goodness between fellow members of the church but from the possession of powers which are communicated to some of God's people and not to all[25]. Conversely, conferment of powers does not necessarily eliminate other differences in hierarchy. For example, kings like priests are anointed, but kings, unlike priests, do not thereby become intermediaries between God and His people, because the unction of kings does not consecrate kings in holy orders nor confer upon them spiritual powers[26].

A great stimulus upon Aquinas in the 1250s as regards his approach to the concept of hierarchy was the responsibility laid upon him by the order of Preachers of replying to the criticisms made of the Mendicants by William of St. Amour in defence of the secular clergy. To a member of a religious order that wished to engage in preaching, Denis' writings were an obstacle, for Denis had subordinated monks to priests and had subjected the ecclesiastical hierarchy to the celestial hierarchy in which lower orders do not usurp the functions of higher orders. To a certain extent Aquinas, in his Contra impugnantes (written after September 1256), found his reply to William of St. Amour an easy one to make, because once a monk or a friar received the order of the priesthood he became as fully able as any priest to exercise the functions of priesthood, such as preaching and the hearing of confessions[27]. But Aquinas went further than this in order to show that even though the ecclesiastical hierarchy is instituted by God it is not so ordained that it cannot be altered, nor must it rigidly imitate the heavenly hierarchy. The reason Aquinas offers for resisting what he saw as too close an assimilation of the ecclesiastical into the celestial hierarchy went to the root of the principles of their construction. In the celestial hierarchy angels are distinguished into orders for two reasons whereas the orders of men result from only one of these reasons. Angels differ between themselves both in their natures and in the graces they receive from God.

[25] IV Sent. d. 13, q. 1, a. 1 sol. 1: "*Ordines autem Ecclesiae distingui non possunt per diversitatem interioris bonitatis, quia ignota est et indeterminati sunt gradus ejus*".

[26] IV Sent. d. 19, q. 1, a. 3, q^a 1, obj. 2 et sol.

[27] Contra impugnantes, c. 4.

Men, on the other hand, share a single, human nature. The division of angels into different orders reflects unchangeable differences between their natures; the division of men into different orders reflects differences of grace only. An angel in an inferior order cannot be elevated into a higher order because there is an insuperable difference in nature. But with men it is different: men share a single human nature; they are naturally equal and only become unequal for other reasons which are not immutable. Among men, those who occupy a lower order can sometimes be upgraded so as to exercise a higher function if entrusted with such a function by a higher authority[28]. A layman may be ordained a priest, and so too a friar may be entrusted with the functions belonging to priests.

The Contra impugnantes contains much that is important to the history of conceptions of hierarchy in the thirteenth century. When we turn to consider how Aquinas in the 1250s tackled wider questions relating to concepts of authority and of society than those arising from the quarrels between Mendicants and Seculars, it is revealing to note how in Contra Gentiles IV Aquinas brings together two arguments in favour of the proposition that bishops should be subject to one supreme head. The first argument was to become very familiar from Aquinas' reading of Aristotle's Politics, namely the argument that the best form of government is always rule by one rather than rule by many. The end of government is to unite men under a government. A single ruler is therefore a more suitable cause of unity than are several rulers. But the second argument is encouraged, at least in part, by Denis' notions of hierarchy. The church militant

---

[28] Contra impugnantes, c. 4: "*Ecclesiastica ierarchia imitatur caelestem quantum potest, sed non in omnibus. In caelesti enim ierarchia distinctio donorum gratuitorum secundum quam ordines distinguuntur sequitur distinctionem naturae, non autem in hominibus, et ideo, cum angelorum natura sit immutabilis, angelus inferioris ordinis ad superiorem ordinem transferri non potest, quod tamen in ecclesiastica ierarchia fieri potest. Sed tamen in caelesti angelus inferioris ordinis in suo ordine manens exequitur actum superioris virtute ...*" In Summa theologiae, I^a q. 108, a. 4, Aquinas writes that men differ in number only, being a single species, where each angel constitutes a species. The orders of angels may be distinguished according to the natural endowments of each and according to the gifts of grace which reflect this *capacitas naturalium*. Among men, however, orders may be distinguished according to gifts of grace, not according to nature. However, Aquinas insists that orders in the church militant reflect participation in the sacraments which are the cause of grace; they do not necessarily reflect degrees of grace: "*ordines Ecclesiae militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quae sunt causa gratiae, et quodammodo gratiam praecedunt; et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta; et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiae gratum facientis, sed per distinctionem potestatis*". IV Sent. d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 and 3. Quaestio disputata de Malo. q. 7, a. 3, ad 12 (published c. 1270 according to P.-M. Gils in the Leonine edition, XXIII, 1982. Also IV Sent. d. 4, q. 2, a. 3, q^a 3 and 1. Cf. Y. Congar, Thomas d'Aquin: sa vision de théologie et de l'Eglise, Variorum Reprints, London, 1984: "Orientations de Bonaventure et surtout de Thomas d'Aquin dans leur vision de l'Eglise et celle de l'Etat", V, 691–708, here 693 (Reprinted from 1274 – Année charnière: mutations et continuités, Lyon–Paris, 1974. Colloques internationaux du CNRS, no. 558, Paris, 1977.

resembles the church triumphant. It is described in the Book of Apocalypse as Jerusalem itself descending from heaven and in the Book of Exodus as having been made according to the model shown to Moses on Mount Sinai. But in the church triumphant one only presides and He is God, therefore in the church militant one only should preside over all in the name of Christ. This is probably the earliest occasion on which Aquinas presented arguments in favour of the principle that rule by one is preferable to rule by more than one[29].

I turn next to Aquinas' writings from 1259. During these years Aquinas, especially in his Summa theologiae, emphasises repeatedly the main themes of the classical Dionisian doctrine of hierarchy. He stood firmly by the principle that God rules lower creatures through higher intermediaries which participate more fully in divine government of the universe than do inferior creatures[30]. Repeatedly too in the Summa theologiae Aquinas lays it down that no multitude would be properly arranged unless it were organised into different *ordines* distinguished by different activities and functions[31]. In the entire universe, not only among angels, lesser beings are governed by higher beings and are brought back to God by their intermediaries. Revelation of the things of faith comes down to lower beings by means of superior beings, to lesser angels through higher ones, to men through angels, to lesser men through superior men. All this is a fixed, unchangeable law of divinity[32].

However, it is noticeable that in his later works Aquinas deepens his thought on authority and hierarchy. While he continues in his Summa theologiae to dwell on the essential differences between the celestial and

---

[29] Contra Gentiles, IV. 76.

[30] Summa theologiae, 1^{a}, q. 90, a. 3. The Prima pars was written in 1266–8 at Rome and Viterbo. Aquinas' commentary on Denis' Divine Names was also written in Italy before 1268. In his Compendium theologiae, I c. 124 (written perhaps 1259–65) Aquinas likewise expounds this favourite theme: God rules lower creatures through higher intermediaries; lesser creatures are led back into a share of God's goodness by means of these higher creatures.

[31] Summa theologiae, I^{a} q. 108, a. 2.

[32] Summa theologiae, 1^{a}, q. 106, a. 3. Referring to the Celestial Hierarchy, c. 4 and Ecclesiastical Hierarchy, c. 5 Aquinas writes: *"hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora"*. Summa theologiae, 1^{a}, q. 112, a. 2: *"hoc habet ordo providentiae, non solum in angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur; sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiae manifestationem"*. Summa theologiae, I^{a} II^{ae}, q. 63, a. 3: *"Dionysius dicit lex divinitatis est ultima per media adducere"*; cf. Summa theologiae, II^{a} II^{ae}, q. 2, a. 6. Summa theologiae, II^{a} II^{ae}, q. 172, a. 2: *"Habet ... hoc divinitatis ordo sicut Dionysius dicit ut infima per media disponat"*. The secunda pars was written in Paris between 1269 and 1272. Cf. Summa theologiae, III^{a}, q. 30, a. 2. Cf. Summa theologiae, III^{a}, q.55, a. 1 and 2. The *Tertia pars* was written up to the year 1273 at Naples. Summa theologiae, Suppl. q. 34, a. 1. Cf. De Malo. q. 16, a. 9.

the ecclesiastical hierarchies he now elaborates his reasons further. In the Prima pars, q. 106 he writes that the ecclesiastical hierarchy is indeed derived from the heavenly hierarchy and therefore represents it on earth. But whereas in heaven inferior angels cannot enlighten superior angels, in the ecclesiastical hierarchy inferior creatures can enlighten higher ones[33]. Sometimes, in the ecclesiastical hierarchy, those who are closest to God are in the lowest grade, are not eminent in knowledge, and can enlighten those superior to them[34]. So, although the ecclesiastical hierarchy imitates the celestial, it does so only to an extent and not perfectly. Furthermore, whereas in the celestial hierarchy God always observes the law of divinity so that inferior angels are influenced by Him through superior angels, in the human order God sometimes acts miraculously outside the order of nature[35].

In the Tertia Pars, q. 6 Aquinas goes further and distinguishes a double order in things, a *duplex ordo* which consists of an order which is hierarchic and an order which is not. In the hierarchic order God leads lower creatures back to Himself by means of higher or intermediate creatures, as Denis describes in his Celestial Hierarchy. In the other, non-hierarchic, order God is immediately and directly present in all things so that all creatures depend on Him who is their beginning[36].

This line of thought had in fact been introduced earlier in the Prima pars. In the Prima pars at q. 22 and also at q. 103 Aquinas distinguished two different aspects of divine providence. The first of these is God's rational order for all things, the reason which is in His mind for everything, even the least particular. This providence is immediate and direct and is not exercised through secondary and intermediate agencies. But the second aspect of providence consists in carrying out or implementing *(executio)* God's ordinance. This work of executing God's plan Aquinas terms *gubernatio* or government and this is effected through intermediaries. Aquinas makes plain that, by relying on intermediaries, God's omnipotence is not qualified nor is it shown to be deficient. Rather God's goodness is so abundant that God shares His causality with other creatures who are in turn able to provide goodness to others also[37]. In q. 108 of the Prima pars, this distinction between *providentia* and *gubernatio* develops into a distinction between two kinds of *principatus* or rulership. The first type of

---

[33] Summa theologiae, Iª, q. 106 a. 3 ad 1.

[34] Summa theologiae, Iª, q. 117, a. 2.

[35] Summa theologiae, Iª, q. 106, a. 3.

[36] Summa theologiae, IIIª, q. 6, a. 1.

[37] Summa theologiae, Iª, q. 22, a. 3; Iª, q. 103, a. 6. Cf. Summa contra Gentiles, III. 76–77. Also Compendium theologiae, I, c. 131 (written perhaps 1259–65): God ordains all things immediately but governs them through the mediation of secondary causes. These execute the divine providence which extends immediately to all things.

principatus is one by which God *(ipse princeps)* enables all rational creatures to participate in holiness; in this aspect all creatures constitute one single hierarchy. The second type of *principatus* arises from the fact that a multitude cannot be governed in one and the same way by one *princeps*[38]. For a multitude would be a confused mass if it were not arranged into different *ordines*. So the *ratio hierarchiae* requires that there be a diversity of orders able to fulfill diverse duties and activities.

Aquinas' thought on hierarchy has usually been overlooked by modern historians of medieval political and social thought. They have fixed their sights upon Aquinas' use of Aristotle's Politics and Ethics for the purpose of presenting his political and social ideas, even though the concept of hierarchy was highly relevant to discussion of rulership and of social organisation in a Christian social context[39]. The notion of hierarchy before Aquinas' time was highly religious so it is of particular interest that there are many occasions in Aquinas' later writings when Aquinas illustrates the doctrine of hierarchy with allusions to and analogies with a royal government in an earthly kingdom or with a *civitas* or with orders within a *civitas*. These analogies are chiefly found in the Summa theologiae. They may well reflect Aquinas' experience of royal government in France and of city government there and in Italy; they certainly underline Aquinas' preference for monarchy or for rule by one as the best form of government[40].

In the Prima pars, q. 108, a. 2, where Aquinas defines a hierarchy as *unus principatus, id est una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione,* he draws a comparison with a *civitas* in which there are different *ordines* performing different activities – an order of judges, for example, an order of warriors and an order of peasants *(ordo laborantium in agris)*. In a city the 'perfected' multitude can contain three orders which provide a *principium*, a *medium* and a *finis*. The *principium* includes the *optimates*, the *medii* the *populus honorabilis,* the *infimi* the simple populace *(vilis populus)*. In cities which differ in their laws and in their ministers, but which are collectively subject to a single king, Aquinas finds an illustration of the meaning of *principatus*.

---

38 Summa theologiae, I^a, q. 108, a. 1.

39 For a similar observation regarding historians who have overlooked the 'renaissance' of Dionisian studies in the middle years of the thirteenth century through being preoccupied with the struggles between averroist Aristotelians and Augustinians see E. H. Wéber, Dialogue et dissensions, pp. 489–90.

40 On the social world of St. Thomas and on his readiness to learn from the events and conditions of his time see J. Catto, Ideas and Experience in the Political Thought of Aquinas, "Past and Present" 71 (1976), pp. 3–21. Dr. Catto in particular relates the De regno to Italian circumstances c. 1266–7.

In the Prima pars q. 22 a. 3 and q. 103 a. 6 Aquinas draws another comparison with the dignity of a king. A king who has ministers to mediate between him and his subjects is not on this account a weak king, for ministers form a part of royal power and dignity and so too does God use intermediaries to govern his subjects[41].

Other analogies presented include an analogy between God and the highest hierarchy on the one hand and a king or general on the other: within any army there are some with sufficiently high rank to be able to approach the king or the commander on familiar terms. But above them there will be others who know his secrets and above these are others who are always in his company. The analogy is presented as an aid to understanding the layout of the orders in the first hierarchy of the angels[42]. In Contra gentiles, III. 76, where Aquinas proves that God's providence extends to every particular thing but is assisted by intermediate causes, he compares the working of divine providence with the way that a statesman *(politicus)* gives rules and laws to the commander *(dux)* of an army; he in turn gives commands and orders to his subordinate officers (centurions, tribunes) and in this way the rules established by the highest authority reach right down to the lowest ranks. In the Prima pars, q. 112 Aquinas draws an analogy between the angelic hierarchy and a king, or a *civitas* ruled by a king, with the assistance both of privy councillors and of lesser

---

[41] "*ex ordine ministrorum potestas regia praeclarior redditur*", Summa theologiae, I^a^, q. 103, a. 6. In II Sent. d. 10, q. 1, a. 1. Aquinas compares the angels in the highest hierarchy who assist God with men who assist kings and who are close to them. In De Veritate, q. 27, a. 3 (before early summer 1259 according to the Leonine editors, XXII, 1970–5), Aquinas compares the ministers of a temporal king with ministers of God: both impart grace *per modum intercessionis* i. e. they have to pray or intercede. Cf. IV Sent. d. 24, q. 2, a. 1 and sol. 1 where Aquinas agrees with Aristotle (8 Ethics, cap. 10, 12) that rule by one is a more noble form of government of the community than aristocratic rule but considers the question whether since the government of the church should be the noblest of all, all power should reside in one person and orders should not be distinguished. Aquinas' reply is that in a kingdom a monarch does have full power but shares it with his servants: "*in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes Regem, non tamen excludunt ministrorum potestates quae sunt participationes quaedam regiae potestatis; et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes*". Cf. IV Sent. d. 45, q. 3, a. 2, sol. ad 1 where (without making a comparison with earthly kingdoms) Aquinas argues that intermediate secondary causes do not reflect a defect of God's power but complement the order of the universe and help to spread God's goodness more widely in it. Cf. also Contra Gentiles, III, LXXVII (an aspect of the dignity of a ruler is his possession of many ministers and officials who implement his policy).

[42] Summa theologiae, I^a^, q. 108 a. 6: "*potest aliquid simile huius ordinis (sc.* of angels*) considerari in rebus humanis: nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis, ut per seipsos familiariter accedere possunt ad regem vel ducem; quidam vero super hoc habent, ut etiam secreta eius cognoscant; alii vero insuper circa ipsum semper inhaerent, quasi ei coniuncti*".

executives[43]. And in Prima pars q. 110 a. 1 Aquinas distinguishes between particular and universal power by distinguishing the powers of bailiffs from those of kings. The latter, like the higher angels, have a more general knowledge[44]. In Secunda Secundae q. 184 Aquinas, in a very French example, compares the relationship between a curate and his bishops to that between a bailiff or a provost and the king[45]. It is noticeable that Aquinas also uses political analogies to reexpress the flexibility of his attitude towards hierarchy. For example, in the Prima pars q. 106 a. 3, he maintains that an order given by a leading official *(mandatum praesidis)* may be set aside if obedience to the ruler *(princeps)* set over him requires this. In Secunda secundae, q. 10, a. 11 Aquinas offers a comparison between human government and divine government in respect of the existence of evil. Human government should imitate divine government in permitting some evil to occur lest worse should follow and lest greater goodness should be prevented. So, for example, religious rites performed by infidels should be tolerated[46].

Taken one by one these analogies would not be especially interesting; they are commonplace and simple illustrations designed in large part to make more comprehensible an otherwise mysterious and distant celestial hierarchy. But taken together they tend to support the view that Aquinas was jogged by the authority of Denis' writings into commenting upon political and social issues.

---

[43] Angels both assist God and minister on God's behalf. Cf. Summa theologiae, I^a, q. 112, a. 3: there are "*angeli assistentes et administrantes ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur. Quorum aliqui semper ei assistunt, et eius praecepta immediate audiunt. Alii vero sunt ad quos praecepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum praeficiuntur: et hi dicunter ministrantes sed non assistentes*".

[44] "*tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus, hoc communiter invenitur, quod potestas particularis gubernatur et regitur a potestate universali; sicut potestas ballivi gubernatur per potestatem regis*", Summa theologiae, I^a, q. 110, a. 1. Cf. II *Sent.* d. 9, q. 1, a. 3: "*Hujus autem simile potest videri in terrenis principatibus: quia ministrorum qui sunt sub uno Rege, quidam operantur immediate circa personam Regis, quasi cubicularii, et consiliarii, et assessores; et hoc competit primae hierarchiae respectu Dei. Quidam vero habent officia ad regimen regni in communi, non deputati huic, vel illi provinciae, ut domini regalis curiae, et principes militiae, et judices curiae, et hujusmodi: et his similes sunt Angeli secundae hierarchiae. Quidam vero praeponuntur ad regimen alicujus partis regni, ut praepositi, et balivi, et hujusmodi officiales minores: et his similes sunt ordines tertiae hierarchiae. Et sic patet diffinitio trium hierarchiarum*".

[45] Summa theologiae, II^a-II^{ae}, q. 184, a. 6. Likewise in Quodlibet III, q. 6, a. 3 (Easter 1270) Aquinas compares the relationship of an archdeacon or a *plebanus* and a bishop in the government of the church with the relationship of a provost or a bailiff and a king in a temporal kingdom: "*sicut rex coronatur et inungitur in regno, non autem praepositi vel ballivi; ita etiam Episcopus in Ecclesia, non autem archidiaconi vel plebani*". Episcopacy is an *ordo*; being a *plebanus* or an archdeacon is to hold only *officium*.

[46] "*humanum regimen derivatur a divino regimine et ipsum debet imitari*", Summa theologiae, II^a-II^{ae}, q. 10, a. 11. Cf. Quodlibet II q. 7.

If we ask how Aquinas' notions of hierarchy compare with those of his contemporaries and immediate followers, we must reply that a systematic and full comparison still requires to be made and would be a substantial task. But comparisons with Bonaventure and with John of Paris may usefully be sketched in outline. Whereas Aquinas criticised exaggerated notions of hierarchy, others and most especially Bonaventure offered elaborate presentations. Bonaventure's second Collatio on Hexameron, which was delivered in 1273, set forth an intricate and complex vision of a fully hierarchic universe that embraced (beside the church triumphant and the church militant) a hierarchic Trinity[47], hierarchic planets and a hierarchic view of the single human soul. Each hierarchy is impressed by, and impresses, another. In his third Collatio Bonaventure finds two separate hierarchies within the ecclesiastical hierarchy: the one, which is described by Denis, Bonaventure calls an active hierarchy, a hierarchy in which prelates are supreme; the other, which Bonaventure invents, is a contemplative hierarchy, constructed according to degrees of perfection in the religious state; to this hierarchy belong contemplative members of the religious orders who are not involved in the active, prelatical life. The contemplative hierarchy is superior to the active hierarchy of the clergy[48]. Bonaventure believed that the papacy had the authority, and could base this authority on the teaching of Denis, to bypass episcopal and clerical rights in favour of the mendicant friars because the pope is a hierarch who has all power gathered into himself; and whatever a lower grade can do, so too can a higher grade[49].

If Bonaventure stands at one end of a spectrum John of Paris stands at the other. John of Paris went further than Thomas in stressing the dissimilarity between the earthly and the heavenly hierarchy. John's Trea-

---

[47] For the hierarchy of the Trinity see Collatio in Hexaemeron, Visio IV, coll. II (spoken version), ed. F. Delorme, S. Bonaventurae Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta, "Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi" VIII, Ad Claras Aquas, 1934; Coll. XXI (enlarged reported version), Bonaventurae ... Opera omnia, Ad Claras Aquas, 1891, V, 436. Aquinas rejected the notion that the Trinity formed a supercelestial hierarchy: no one divine person possesses *"principatus"* over another nor was this the teaching of Denis. Cf. II Sent. d. 9., q. 1, a. 1. In Summa theologiae, I^a, q. 108, a. 1. Aquinas writes that there is an *"ordo naturae"* among the divine persons, not an *"ordo hierarchiae"*.

[48] Collationes in Hexaemeron, Visio IV, Coll. III, ed. Delorme; Coll. XXII, Bonaventurae ... Opera omnia, V.

[49] Expositio super regulam fratrum minorum, c. IX, 4, Bonaventurae ... Opera omnia, VII, 428. On Bonaventure's hierarchical thinking see further J. G. Bougerol, S. Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite, "Etudes franciscaines", XVIII. Supplément annuel 1968, pp. 33–123. Also idem, Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", XXXVI (1969), 131–67; A. Elsässer, Die verschiedenen Stände in der Kirche nach der Lehre des heiligen Bonaventura, in: "Wissenschaft und Weisheit", XXXI (1968), 13–29; J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, Munich–Zurich, 1959.

tise on Royal and Papal Power was written at the Dominican convent of St. Jacques at Paris in 1302/3[50]. In it John firmly excludes the possibility that the celestial hierarchy provides the exemplar for the organisation of secular society. John argues that what is right for the spiritual sector of society is not a model for the temporal sector. The reason John gives is that men are physically very diverse. Differences of climate and of race mean that the temporal needs of men vary from place to place whereas the souls of men are fundamentally similar. The particular target of John's criticism was the papal curia and those among its supporters who sought to apply to secular princes the principle of unity, the principle that all hierarchies — secular, ecclesiastical and celestial — were connected to each other and subjected to sovereign, monarchical direction. John invokes Denis to destroy the argument that kings are immediately subject to the supreme pontiff in temporal matters: Denis placed laymen, including therefore their kings, in the lowest grade of the ecclesiastical hierarchy beneath others who mediate between themselves and the pope[51]. To John the argument that, because God can bypass the angelic hierarchy and can create immediately, therefore on earth the pope can bypass the chain of hierarchy, is not valid because God acts thus as a creator whereas the pope is not a creator[52]. The civil order is not only not modelled upon the spiritual order; it is also not modelled upon the celestial hierarchy. The pope cannot exercise hierarchical power over the civil order. No amount of argument can force Denis' texts to support the conclusions on which the papal curialists insisted. *Mystica expositio secundum Dionysium ... nihil arguit ... quia mystica theologia non est argumentativa*[53].

There are many differences between the particular positions of Aquinas and of John of Paris. But John followed Aquinas in his argument that the celestial hierarchy does not precisely predetermine the disposition of hierarchy in this world. And he took a stage further Aquinas' endeavour to liberate politics from ecclesiology and to enlarge the sphere of natural society. The work of John of Paris proves that Aquinas' reflections on Dionisian notions of hierarchy were an ingredient in the stressful crises that afflicted Christendom at the very end of the thirteenth century and the beginning of the next.

---

[50] John of Paris, De potestate regia et papali, ed J. Leclercq, Jean de Paris et l'Ecclésiologie du XIIIe siècle. "L'Eglise et l'Etat au Moyen Age", V, Paris, 1942.

[51] Johannes "Quidort von Paris". Über königliche und päpstliche Gewalt. De regia potestate et papali. Textkritische Edition mit deutsche Übersetzung von F. Bleienstein. "Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik", 4 Stuttgart, 1969, pp. 165–6.

[52] De potestate regia et papali, c. 18, ed. Leclercq, pp. 230–1.

[53] Bleienstein pp. 144, 167, 173.

L'ART DE LA POLITIQUE SELON SAINT THOMAS

par JEANNINE QUILLET (Paris)

La Hiérarchie des savoirs

La doctrine politique de saint Thomas ne relève pas d'une réflexion circonstantielle liée à l'événement dans sa fortuité, mais participe d'une vision globale de l'homme créature raisonnable, conduit, de par sa nature même, à élaborer les règles présidant à l'organisation de la vie en commun, avec ses semblables. S'il est vrai, comme on l'a dit fortement[1] que «la moralité est, en quelque sorte, un prolongement de la création», en ce sens que «l'on voit la notion de moralité s'introduire au moment où des êtres doués de raison reçoivent le pouvoir de se diriger d'eux-même vers leurs fins, et de les choisir», dans ces conditions, la politique, dont le domaine est à fixer sous la bannière générale de l'action humaine, peut-elle être définie comme un art, comme s'emploie notamment à le faire le Proemium de l'Expositio in libros politicorum Aristotelis[2]? En d'autres termes, comment situer l'art de la politique dans la hiérarchie des savoirs? Sans entrer dans une analyse sémantique des divers emplois de *ars*, rappelons néanmoins que, dans l'ensemble, saint Thomas reprend à son compte les clivages aristotéliciens, et en particulier celui d'*ars-prudentia* suivant l'Ethique à Nicomaque, VI, 3, 4, repris dans In X libros Ethicorum ad Nicomachum, lib. VI, lect. 3–4.

La préface au commentaire de la Politique d'Aristote introduit le débat en renvoyant à l'opposition *ars-natura* de Physique II, 8; en même temps est invoqué le grand thème de l'*imitatio*, clé de l'intelligibilité du savoir politique. L'art de la politique ne se déduit pas en effet d'une quelconque science a priori; elle n'est pas de l'ordre de la *theoria*, mais résulte de l'activité de l'intelligence humaine dans son usage pratique. La nature est l'œuvre de l'Intelligence divine; l'intelligence humaine qui en est la copie ou le reflet observe le modèle naturel en cherchant à l'imiter. S'il y a *proportio* entre les œuvres de la nature et celles de l'art, entre l'intelligence divine et la raison humaine, cette similitude fonctionne à la fois au plan ontologique et à celui du savoir.

---

[1] E. Gilson, Saint Thomas moraliste, Paris 1974, 18.

[2] In libros Politicorum Aristotelis Expositio, Rome 1951, I–2.

Comme tous les arts, celui de la politique s'ordonne en fonction de principes, dont le premier est de constituer son objet en allant du simple au composé, de l'imparfait au parfait. Tel est l'ordre de la création divine; tel devra être celui de l'action et de la production humaines. Le second consiste à affirmer le primat de la totalité par rapport aux parties qui la composent, le troisième étant la position de la finalité, c'est à dire, en l'espèce, la réalisation du bien commun; la *societas* n'est en effet rien d'autre qu'une réunion des hommes pour atteindre en commun par l'action et la perfection l'unité du bien commun.

Nécessaire, l'art de la politique occupe un certain rang par rapport aux autres arts et sciences, en raison de sa proximité à l'égard de l'éthique. Comme tel, il est architectonique, car il traite de l'objet «le plus noble et le plus parfait, c'est à dire la cité, communauté parfaite. Une telle primauté, l'art de la politique la possède aussi, en un certain sens, à l'égard des sciences spéculatives; «le politique n'a pas à commander à la géométrie ses conclusions sur le triangle, car cela ne dépend pas de la volonté humaine, mais de la nature même des choses ... la politique prévoit et ordonne quelles sont les sciences spéculatives ou pratiques à cultiver dans les sociétés, qui doit les étudier, et pour combien de temps»[3].

L'art de la politique est d'autant plus divin qu'il englobe l'ensemble des cités du genre humain. Il est, en cela, à l'image et similitude de Dieu, cause ultime de tous les biens. Pour y atteindre, le chemin est celui de cet art qu'on appelle politique[4], qui permet de réaliser la fin ultime de la vie humaine; c'est pourquoi il est *principalissima (ars civilis)* non pas, certes, dans l'absolu, mais dans l'ordre des sciences pratiques, qui concernent les choses humaines; en ce sens, il est analogue, d'une certaine manière, à la science divine qui considère la fin ultime de tout l'univers, et qui est, par conséquent, la plus importante de toutes les sciences.

Zoon politicon

La société humaine est à la fois une réalité de la nature et le résultat de la volonté des hommes; une réalité naturelle puisque, comme c'est bien connu, l'homme est un zoon politicon. Etant imparfait, l'homme se doit d'atteindre la perfection. Il ne saurait le faire seul; il doit donc s'unir à autrui pour y parvenir, en vertu d'une exigence de la raison naturelle[5].

---

[3] In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio, editio tertia, Rome, 1964, I, II, n. 27–28.

[4] Ibid. ... *Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel pluribus civitatibus, intendit methodus, idest quaedam ars, quae vocatur civilis* ...

[5] L. Lachance, L'humanisme politique de saint Thomas d'Aquin, Paris-Montréal 1964, 105.

Car le vivre, le bien vivre, fin de la communauté humaine est en quelque sorte «l'analogique de l'être», et l'art de la politique peut être, à bon droit, l'analogique de la science divine. Cette nécessité de l'union à son semblable, l'homme la ressent, de la même façon, en expérimentant l'union substantielle de l'âme et du corps, condition qui lui permet, au plan individuel, de remédier à la pénurie qui lui est propre[6]. Dans la hiérarchie de l'univers des esprits, l'âme humaine occupe, on le sait, le dernier rang, ce qui rend compte de sa pauvreté ontologique. Il en est de même pour sa nature sociale. De la même façon que l'âme humaine a été créée dans une matière organique par nécessité, et que, loin de lui être préjudiciable, une telle condition lui a éte profitable[7], de la même manière, la convivialité naturelle de l'homme concourt à la recherche de sa perfection.

La prudence et l'art

Dans la mesure où la prudence vise à l'action (praxis) et l'art à la production (poièsis) la prudence n'est pas un art. Sur ce point, Aristote est formel: l'action n'est pas production ni la production n'est action, comme le précise l'Ethique à Nicomaque[8]. Comme le souligne son interprète contemporain, le P. Gauthier, il n'y a pas chez Aristote de division bipartite des sciences en théoretiques et pratiques, la poiètique rentrant dans la science pratique.: «Mais, puisque la production et l'action sont choses différentes, il s'ensuit nécessairement que l'art, qui a pour objet la production, n'a pas pour objet l'action.» La prudence ne sera donc pas un art, parce qu'autre est le genre de l'action, autre celui de la production[9]. Sur ce point important de l'anthropologie aristotélicienne, le Docteur commun est d'accord avec le Stagirite.

S'il est un point commun à l'activité de l'homme prudent et à celle de l'homme de l'art, c'est qu'elles s'appliquent toutes deux au domaine du contingent. On connaît les analyses du livre VI du commentaire des Ethiques[10]. Le contingent, toutefois, concerne d'une part l'*agibile*, d'autre part le *factibile*. L'*operatio* est immanente, la *factio* est transitive. Ainsi, l'*ars* sera un *habitus quidam ad faciendum aliquid cum ratione*; il sera *factionis directiva*

---

[6] Somme Théologique, Ia q. 84 art. 4: *maxime autem videtur corpus esse necessarium animae intellectivae ad eius operationem propriam, quae est intelligere ...*

[7] Ibid. Ia, q. 94, art. 4; q. 89 art. 1.

[8] Aristote, Ethique à Nicomaque, VI, 4 1140 a 5–6, et R. A. Gauthier, Ethique à Nicomaque, Commentaire, t. II, Louvain-Paris 1959, 460.

[9] Ibid. 1140 a 16–17.

[10] In Ethic. op. cit. VI, lect. III n. 1147, 1150: ... *differentia inter actionem et factionem. Nam actio manens in ipso agente operatio dicitur, ut videre, intelligere et velle. Sed factio est operatio transiens in exteriorem materiam ad aliquod formandum ex ea ...*

et non actionis cuius directiva est prudentia. La prudence, en revanche, *quae est circa actiones, differt ab arte quae est circa factiones.* On définira alors la prudence comme l'*habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia, quae sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis*[11].

Or, la prudence n'est-elle pas la vertu cardinale du politique? Et si elle diffère fondamentalement de l'art, selon les définitions que nous venons de rappeler, n'y aura -t-il pas quelque inconséquence à définir la politique comme l'art architectonique? Ce serait oublier que la politique est une science pratique[12]. La raison humaine établit les règles de la vie en société et les met en œuvre , c'est à dire qu'elle ordonne son objet — les hommes — à la fin pour laquelle ils sont constitués en un tel ensemble. En un mot, l'art de la politique a pour propos et pour fin propre de réaliser ce qu'il commence par connaître: «Une cause qui ne produit pas l'homme, mais lui donne seulement une qualité, n'a pas à créer les propriétés de l'homme, mais à s'en servir seulement». Or l'art de la politique rend bien l'homme membre d'une société mais pourtant ce n'est pas lui qui lui a donné une raison le rendant capable d'être discipliné: il utilise cette propriété pour faire de l'homme un citoyen[13], et c'est précisément dans cette perspective que l'art de la politique relève de la morale: en tant qu'il a pour objet l'homme comme membre de la cité. L'homme étant une nature créée et douée de liberté, il lui appartient d'inventer une pratique et de fixer les régles de l'activité humaine. C'est pourquoi l'art de la politique est fonction du double versant de la raison, le spéculatif et le pratique; son objet est particulier, puisqu'il s'applique à l'homme lui-même, sujet de la politique. Dans le cadre de la communauté humaine ainsi constituée, la prudence a une double fonction: l'architectonique, identifiée à la législatrice, et la prudence proprement politique, qui a pour objet l'application des règles universelles de la justice et du droit aux cas particuliers. Il y aurait ainsi une connaissance intellectuelle des singuliers, issue d'un pouvoir de réflexion grâce auquel «la raison se retourne», peut-on dire, vers les phantasmes d'où furent abstraits les concepts universels; et par là elle saisit la correspondance des concepts universels avec la donnée concrète[14]. En d'autres termes, l'art de la politique est centré, par l'exercice de la prudence, sur le sens intérieur, même si c'est de manière dérivée, en quelque sorte, que ce dernier est concerné.

---

[11] Ibid. n. 1153 et 1158, 1166.

[12] In libros Pol. op. cit. Proemium, 1 ... *cum civitas sit quoddam totum, cuius ratio non solum est cogniscitiva, sed etiam operativa* ...

[13] Aristote, Ethique à Nicomaque, VI, 9 1142 a 9; In Libros Pol. op. cit. I, 1, passim; In libros Metaphysicorum, VI, III.

[14] Somme Théologique, éd Revue des Jeunes, La Prudence, Appendice II, 440—441.

L'art de la politique au Paradis terrestre

Au Paradis déja, avant la chute, l'homme était naturellement un zoon politicon[15]. L'histoire, c'est la nature continuée. Dans l'état d'innocence, tous les vivants sont soumis naturellement à l'homme, en raison de l'ordre qui conduit de l'imparfait au parfait; de même que la terre est utile aux plantes, ces dernières sont utiles aux animaux qui, à leur tour, sont utiles aux hommes. Tel est l'ordre de la nature.

Il est également naturel que l'inférieur soit gouverné par le supérieur; or l'homme se situe bien au dessus des autres vivants, puisqu'il est doué de raison. Il est donc convenable que les autres animaux lui soient assujettis, car, bien qu'ils aient, d'une certaine façon, quelque participation à la prudence pour ce qui concerne des actions particulières, c'est l'homme qui a le privilège de la prudence. Il est donc conforme à l'ordre des choses qu'il ait pouvoir sur les autres vivants. Par ailleurs, les animaux étant entre eux féroces naturellement, car le péché de l'homme n'a rien changé à leur nature propre, ils sont soumis de la même manière au *dominium* de l'homme: *huius providentiae (Dei) homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis*[16]. L'obéissance des animaux à l'homme est naturelle; ils le font d'eux même, comme on peut le voir en ce monde chez les animaux domestiques. Il en résulte que le pouvoir politique n'est nullement la conséquence du péché. Dans le statut d'innocence, l'homme commandait à l'ensemble des créatures, en raison de sa place dans l'ordre de l'univers, mais non aux anges. Car l'homme communique avec les anges au plan de la raison; mais il est doué également de puissances sensibles, selon lesquelles il s'accorde aux autres vivants, de puissances naturelles, selon lesquelles il est en harmonie avec les plantes, et d'un corps fait de matière, correspondant aux choses inanimées. C'est donc sa raison qui l'autorise à exercer sa domination sur l'ensemble des créatures, à l'exception des anges.

De la même manière, les hommes n'étaient pas égaux au Paradis; l'ordre n'exige-t-il pas, selon saint Augustin lui-même, une disposition convenable de l'égal et de l'inégal[17]? Il y avait donc disparité dans l'état d'innocence, ne serait-ce, du reste, que la différence des sexes, *quia, sine diversitate sexus, generatio non fuisset*. Il y avait aussi disparité dans l'âme, en matière de disposition à la justice et à la sagesse. Enfin, s'il est vrai, comme le dit saint Grégoire, que l'*aequalitas est ratio mutuae dilectionis*, n'est-il pas vrai aussi qu'il peut exister une plus grande *dilectio* entre inégaux? Un père n'aime-t-il pas davantage son fils que ce dernier son père? L'inégalité n'est donc pas liée au péché: elle a préexisté à la chute.

---

[15] Somme Théologique, Ia q. 96, passim.

[16] Ibid. art. 1, ad 2um.

[17] Ibid. art. 3, *sed contra*: ... *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio* ...

Mais il y a plus: à l'article 4 de la même quaestio de la Somme théologique, saint Thomas se demande si, dans l'état d'innocence, l'homme dominait l'homme, et pose par conséquent le problème capital de l'essence du politique. Certes, selon saint Augustin, l'homme ne peut dominer son prochain, puisqu'il a été créé à l'image de Dieu. A cela on peut rétorquer, *contra,* qu'il y a une hiérarchie des anges, et que, donc, il n'est pas contre la dignité du statut d'innocence d'admettre que l'homme domine l'homme. Cependant, il faut distinguer deux sens de *dominium*: le premier admet la servitude comme son contraire, mais le second renvoie à la fonction de gouverner et de diriger des hommes libres[18].

Au Paradis, il n'y avait ni maître ni esclave, mais des *domini* au second sens du terme. Pourquoi? Parce qu'il s'agit d'exercer un pouvoir de direction sur des hommes libres, en vue du bien propre de celui qui est dirigé, ou en vue du bien commun. Un tel *dominium* existait bien au Paradis, et cela pour deux raisons: la première est que l'homme est naturellement un *animal sociale* et que dans l'état d'innocence, il vivait *socialiter.* Or la vie sociale ne serait pas possible s'il n'y avait pas quelque homme pour commander aux autres en vue du bien commun. Comme l'a bien vu Aristote au Livre I de la Politique[19], le multiple s'ordonne à l'un; on trouve toujours une unité *ut principale et dirigens.*

La seconde raison est tout aussi fondamentale: si un homme a sur un autre une prééminence en matière de savoir ou de justice, il ne serait pas convenable qu'il n'exerce pas cette supériorité en vue de l'utilité commune, comme dit saint Augustin: *quod juste non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi: hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit.* Le pouvoir politique est précisément celui qu'exerce un gouvernant sur des hommes libres.

S'il en est ainsi au Paradis, l'existence civile de l'homme après la chute n'est pas fondamentalement modifiée ici bas; on le sait, pour saint Thomas, le péché ne modifie pas de manière essentielle le statut métaphysique de la nature humaine.

Art de la politique et disciplines morales

S'il est vrai que l'art de la politique conduit à faire de l'homme un bon citoyen, joue-t-il quelque rôle dans la réalisation de l'homme vertueux, du

[18] Ibid. art. 4 *Respondeo*: ... *alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subjectum qualitercumque: et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest* ...

[19] In Pol. op. cit. I, III, n. 60: ... *Quaecumque sicut ex pluribus constituta, in his est aliquid principans et aliquid subjectum naturaliter, et hoc expedit. Sed hominum multitudo est ex pluribus constituta: ergo naturale est et expediens quod unus principetur et alius subiacitur.*

bonus vir, par opposition au *bonus civis*? En d'autres termes, en quoi l'art de la politique est-il concerné en matière d'acquisition des vertus par l'homme, animal politique? Comment situer l'art de la politique par rapport aux *disciplines morales*, elles aussi pratiques? Le commentaire de l'Ethique donne une réponse sans ambiguité: «La fin la meilleure relève de la science la plus haute, et surtout de celle qui est architectonique» ... «car sous la science ou l'art qui traite de la fin sont contenus ceux qui sont des moyens en vue de la fin. Il est donc nécessaire que la fin ultime relève de la science principale parce qu'elle traite de la fin la plus élevée et principale, et qui est au plus haut point architectonique, parce qu'elle prescrit aux autres ce qu'il faut faire. Mais la science civile semble être telle, c'est à dire la plus élevée, et surtout architectonique. C'est donc à elle qu'il appartient de considérer la fin la meilleure»[20]. Nous retrouvons là l'enseignement de la Préface au commentaire de la Politique: la fin de la politique est le bien humain, c'est à dire le meilleur des choses humaines[21]. Et le bien est d'autant plus grand qu'il concerne le plus grand nombre. Or le bien d'une cité toute entière est plus grand que celui d'un seul, et plus parfait, et d'autant plus divin, c'est à dire, à la ressemblance de Dieu, cause ultime de tous les biens. C'est ce bien, c'est à dire celui qui est commun à un seul ou à plusieurs cités dont est doté cet art, que l'on appelle civil. C'est donc à cet art qu'il revient au plus haut degré de considérer la fin ultime de la vie humaine, comme au plus élevé de tous. Mais l'art ne l'est que dans le genre des sciences pratiques, qui concerne les choses humaines, dont la politique considère la fin ultime. Car la fin ultime de tout l'univers, c'est la science divine qui la considère, c'est elle qui est la plus élevée de toutes. C'est néanmoins à la politique qu'il appartient de considérer la fin ultime de la vie humaine, c'est à dire le bien-vivre, la perfection de sa nature, et par conséquent elle a également des liens substantiels avec la sagesse, dont la pratique est la réalisation même du bonheur, dont Aristote disait que seule la cité peut fournir les moyens de l'obtenir. Il n'est pas jusqu'à la faculté de contempler la vérité, en quoi consiste le bonheur suprême, celui de la félicité spéculative, qui ne soit fonction, d'une certaine manière, de la vie politique, car en obtenant la paix, établie et conservée par un usage judicieux de l'art du politique, est donnée à l'homme la faculté de contempler la vérité[22]. Par ailleurs toute la doctrine morale se réfère à la science politique[23]. Enfin, si la sagesse est à elle-même sa propre fin, et l'imprime également à politique, c'est à cette dernière que revient

[20] In libros Eth. op. cit. V, II n. 25.
[21] Ibid. n. 29.
[22] Ibid. X, XI, n. 2101.
[23] Ibid. n. 1469.

la tâche d'en promouvoir et d'en régler l'usage. L'art de la politique joue en effet un rôle régulateur à l'égard de toutes les sciences, les pratiques comme les spéculatives.

Autonomie du politique?

D'une certaine façon, l'art de la politique constitute l'achèvement de la philosophie elle-même: s'il est vrai que la politique est architectonique, c'est à juste titre qu'«Aristote affirme, à la fin du X⁰ Livre de l'Ethique, que la philosophie des choses humaines s'achève avec la politique»[24]. Faut-il pour autant dire avec W. Ullmann[25] que saint Thomas est le fondateur de la *science* politique comme telle? Il est vrai que saint Thomas situe son analyse de la cité au niveau de la pure nature, et inscrit les principes de la science politique dans l'horizon de la rationalité pleine et entière. Il y aurait une affirmation de l'autonomie du politique dans le cadre de la nature de l'homme: pour créer l'ordre politique, aucun élément surnaturel, survenu historiquement comme tel, n'est nécessaire.

Certes, le Docteur commun, dans ses commentaires notamment, adopte une stratégie faite à la fois de compréhension et d'absorption des doctrines du Philosophe; mais il le fait en prenant soin de distinguer les ordres. Les textes ne manquent pas à cet égard de rappeler la subordination de l'ordre politique à l'ordre de l'univers tout entier. Plutôt que de parler de l'«autonomie» du politique, il serait préférable de souligner l'insistance de saint Thomas sur son «autarcie», ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Reste qu'on ne saurait déduire de l'humanité de l'homme sa «christianité»[26].

---

[24] In libros Pol. Proemium, n. 7.

[25] W. Ullmann, Principles of Government and Politics in the Middle Ages, London—New York 1961, et, du même auteur, Some Observations on the Medieval Evaluation of the «homo naturalis», and the «Christianus», in: L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen-Age, Louvain-Paris 1960, 145—151.

[26] J. Quillet, Présence d'Aristote dans la philosophie politique médiévale, in: Revue de philosophie ancienne 2 (1984) 93—102.

ASPEKTE DER STAATSAUFFASSUNG DES THOMAS VON AQUIN UND DIE NACHHOCHHÖFISCHE ARTUSEPIK

von Carola L. Gottzmann (Heidelberg)

Die literarische Gattung der Artusdichtung wird im deutschsprachigen Raum des Mittelalters über drei Jahrhunderte tradiert. Da die Konzeption eines Werkes nicht losgelöst von Zeit und Raum, in denen sie entstanden ist, gesehen werden kann, bieten sich langlebige Gattungen geradezu an, sie auf geistesgeschichtliche, soziokulturelle oder gar politische Veränderungen hin zu untersuchen.

In der deutschen Artusdichtung, die mit Hartmann von Aue ca. 1180 beginnt und mit Ulrich Füetrer um 1180 zu Ende geht, lassen sich drei große Phasen feststellen. Der erste große Einschnitt in der Entwicklung dieser Gattung besteht zwischen den hochhöfischen Artusepen und den Werken des späteren 13. Jahrhunderts. Die literaturwissenschaftliche Forschung hat diese Veränderungen stets registriert und war auch in jüngster Zeit bemüht, die Charakteristika der späteren Artusdichtungen phänomenologisch zu erfassen, eine Erklärung für die Ursachen dieses Wandels ab 1220/1230 ist sie jedoch bisher schuldig geblieben. Es soll daher versucht werden, einen Aspekt zu beleuchten, der die neue Konzeption der Artusdichtung des späteren 13. Jahrhunderts fundamental beeinflußt haben könnte.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die zentrale Frage, warum die Artusdichtungen im Mittelalter bis ins 15. und 16. Jahrhundert lebendig waren. Hier bietet sich eine These an, die die Grundlage der Ausführungen bilden wird: Die deutsche Artusdichtung ist eine in Handlung umgesetzte theologisch-philosophische Auseinandersetzung mit verschiedenen Herrschaftsprinzipien. Ein solcher interpretatorischer Ansatz legt es nahe, einen Blick auf die theoretischen Äußerungen der Fürstenspiegelliteratur zu werfen.

Die Fürstenspiegel vor etwa 1220 gehen nicht auf den *civis* ein, sondern stellen die Herrscherpersönlichkeit, ihre ethische und soziale Idealität, in das Zentrum der Betrachtung[1]. Seit Augustin, Gregor dem Großen und

---

[1] H. H. Anton: Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit. Bonn 1968 (Bonner historische Forschungen 32). Josef Röder: Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischem Boden. Diss. Münster 1933. Wilhelm Kleineke: Englische

Isidor von Sevilla wird das Königtum durch Begriffe wie *regere — recte agere — corrigere* definiert, die dann von Hincmar von Reims erweitert werden: *Rex a regendo — se regere — bonos dirigere — pravos (malos) corrigere*. Die gute Herrschaftsführung ist abhängig von der *virtus* des Königs, der ein *rex perfectus* sein muß. Konstitutives Merkmal dieser Fürstenspiegel sind daher die ausgedehnten Tugendkataloge bzw. in seltenen Fällen eine Aufzählung von Lastern wie in De duodecim abusivis saeculi des Pseudo Cyprianus[2]. Der König, *vicarius Dei*, Abbild Gottes, muß Vorbild für sein Volk sein. Seine Tugendhaftigkeit ist Garant eines gut geführten Reiches, da die Menschen aufgefordert sind, ihr nachzueifern, da durch sie die *pax*, die gleichbedeutend mit der *iustitia* ist, gewährleistet ist. Da das Friedens- und Liebesgebot identisch sind[3], erfüllt sich auch die höchste religiöse Tugend. Im vorbildlichen Herrscher sind die Bürger des Landes mitinbegriffen, so daß sie keiner besonderen Erwähnung in diesen Fürstenspiegeln bedürfen und daher nicht genannt werden. Denn diese Herrschaftslehren sind durch das Wort des Apostel Paulus geprägt[4]:

Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinate sunt.

Alle Obrigkeit kommt von Gott, der Herrscher ist ein *minister Dei* und der Bürger ist ein *subditus*, der keine autonome Stellung besitzt[5]. Diese theokratische Auffassung hatte zur Folge, daß in der Person des Herrschers die ethische und soziale Verfassung der Gemeinschaft verkörpert wird. Die Gemeinschaft wird in ihrem Wesen durch das Sein des Herrschers bestimmt, so daß das Hauptanliegen der Fürstenspiegel bis etwa 1220/1230 in der Tat in der Beschreibung der vorbildlichen ethischen Herrscherqualitäten liegen mußte, da durch sie die Sozialentelechie definiert wurde.

Die Auffassung, daß der intakte oder vorbildliche Staat allein von der Tugendhaftigkeit des Herrschers abhängt, spiegelt sich in allen Einzelheiten in der hochhöfischen Artusepik Deutschlands. Das Telos aller zu dieser Gruppe gehörenden Dichtungen ist, daß die Protagonisten alle am Schluß eigenständige, ideale Herrscher werden. Ob sie schon Königssöhne sind, wie Erec, Lanzelet und Parzival, oder als Artusritter erst ein eigenes Reich erwerben, Sinn und Zweck der Darstellung der verschiedenen *âventiuren*

Fürstenspiegel vom Policraticus Johanns von Salisbury bis zum Basilikon Doron König Jakobs I. Halle 1937 (Studien zur englischen Philologie XC).

[2] S. Hellmann (Hrsg.): Pseudo-Cyprianus. De XII Abusivis Saeculi. Leipzig 1909 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. 3. Reihe, 4. Bd., Heft 1 = 34. Bd.).

[3] R. Winterswyl: Das neue Recht. Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Rechtsphilosophie. HJb. 81, 1962, S. 58—79.

[4] Römer 13, 1.

[5] W. Ullmann: Individuum und Gesellschaft im Mittelalter. Göttingen 1974, bes. S. 74—90.

ist stets, menschliche Unzulänglichkeiten aufzuzeigen, die der Protagonist, sei es Erec, Iwein, Lanzelet, Parzival/Gawan oder Wigalois überwindet, um zum vorbildlichen Herrscher zu werden.

Die Artusritter Irec und Iwein (Hartmann von Aue) erfahren in einem stufenweisen Prozeß, daß ihr egozentrisches Handeln falsch ist und daß nur das rechte soziale Verhalten zu wahrer Tugendhaftigkeit (*caritas*) und idealem Königtum führen kann. Im Werk Ulrichs von Zatzikhofen ist es Lanzelet auferlegt, die *unminne* und *tyrannis* des Vaters wiedergutzumachen, ehe er das Erbe, die Königsmacht, antreten kann. Parzival wird in Wolframs von Eschenbach Werk erst zum Gralkönig berufen, nachdem er sein anthropomorphes Gottesverständnis und sein falsches ritterliches Verhalten, das auf dem Kampf um des Kampfes willen basiert, überwunden hat. In Wirnts von Gravenberc Dichtung wird die Hauptfigur Wigalois Herrscher von Korntin, weil er das ganze Reich, das vom Teufel usurpiert wurde, befreien kann und schließlich ein Reich der Liebe unter dem Lehnsmann Moral zu errichten vermag. Nicht König Artus – wie die Forschung vielfach meinte – steht für den *rex perfectus*, sondern die jeweilige Hauptgestalt. König Artus und sein Hof verkörpern in dieser Phase lediglich ein transitorisches Stadium menschlicher Schwächen und Stärken, durch das die Protagonisten zwar hindurchgehen müssen, weshalb sie Artusritter werden, selbst wenn sie dies vorher nicht waren wie Lanzelet, Parzival oder Wigalois, um im irdischen Bereich ihre Tugendhaftigkeit zu erweisen, aber das sie zu transzendieren haben, um zu vorbildlichem Herrschertum außerhalb des Artushofes zu gelangen. Alle Darstellungsmittel, einschließlich der Bildwelt, stehen deshalb auch im Dienste der Verdeutlichung des Standortes, den der Protagonist jeweils auf dem Weg zur absoluten Tugendhaftigkeit erreicht hat. Sie ist deshalb durchweg personal bezogen, d. h. jedes Teilchen der Handlung, jedes Objekt und alle verbalen Äußerungen beziehen sich auf das Subjekt der Darstellung, das durch die einzelnen *âventiuren* Auskunft darüber gibt, in welchem Stadium der Untugend oder Tugendhaftigkeit sich der Held befindet. Wenngleich diese Struktur schon vielfach im Parzival und Wigalois durchbrochen ist, so ist für alle fünf Epen der hochhöfischen Zeit kennzeichnend, daß die Tugendhaftigkeit des Herrschers für die Tugendhaftigkeit der Gesellschaft steht. Ein Glied der Gemeinschaft bildet keine selbständige Größe, sondern alle Personen sind integraler Bestandteil der teleologischen Konzeption, eine vorbildliche Herrscherpersönlichkeit als Abbild der idealen Gesellschaft vorzuführen[6].

---

[6] C. L. Gottzmann: Deutsche Artusdichtung Bd. I. Rittertum, Minne, Ehe und Herrschertum. Die Artusepik der hochhöfischen Zeit. Frankfurt, Bern, New York 1986 (Information und Interpretation 2).

Diese rein personale Herrschaftsauffassung, die die soziale Komponente ganz in das Individuum des Königs integriert, ändert sich im Laufe des 13. Jahrhunderts, und zwar sowohl in der Fürstenspiegelliteratur als auch in den Artusdichtungen. Einschneidende politische, kulturelle und philosophisch-theologische Veränderungen trugen zu diesem Wandel der Herrschaftsauffassung bei. Der fortschreitende Territorialisierungsprozeß[7], die damit zusammenhängende Änderung des Königswahlrechts[8], das seinen vorläufigen Abschluß in der Goldenen Bulle von 1356 fand, und die heftige Diskussion über das Idoneitätsprinzip[9], die seit Heinrich VI. (gest. 1197) das 13. Jahrhundert in einem nicht zu unterschätzenden Maße beherrschten, bewirkten unter anderem die Loslösung vom individualbezogenen Herrschaftsverständnis. Der Weg wurde frei für transpersonale Vorstellungen[10], in denen nun das Gemeinwesen, seine Glieder, seine möglichen Formen und seine Aufgaben in den Vordergrund der Betrachtungen rückte. Es änderte sich zwar nichts an der Herrschaftsorganisation des Personenverbandsstaates[11], wohl aber wurde die Auffassung über

---

[7] K. Bosl: Raumordnung im Aufbau des mittelalterlichen Staates. In: Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen Welt. München, Wien 1964, S. 357—376. H. Mitteis: Der Staat des hohen Mittelalters. Grundlinien einer vergleichenden Verfassungsgeschichte des Lehnszeitalters (1940). 8. unveränd. Aufl. der durchges. 4. Aufl. 1953, Weimar 1968. Otto Brunner: Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter (1939). Unveränd. Nachdr. der 5. Aufl. 1965, WBG Darmstadt 1973. K. S. Bader: Volk, Stamm, Territorium. HZ 176, 1953, S. 449—477. Ders.: Territorialbildung und Landeshoheit. Blätter f. dt. Landesgeschichte 90, 1953, S. 109—131. Vereinigung beider Artikel unter dem Titel: Volk, Stamm, Territorium. In: Herrschaft und Staat im Mittelalter. Hrsg. H. Kämpf. WdF 2, WBG Darmstadt 1964, S. 243—283. L. Auer: Zum Kriegswesen unter den früheren Babenbergern. JbLKNÖ N. F. 42, 1976, S. 9—25. W. Stelzer: Gelehrtes Recht in Österreich. Köln, Wien 1982 (MIÖG Ergänzungsband XXVI.). M. Weltin: Landesherr und Landesherren. Zur Herrschaft Ottokars II. Premysl in Österreich. JbLKNÖ N. F. 44/45, 1978/79, S. 159—225.

[8] H. Mitteis: Die deutsche Königswahl. Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle. 2. unveränd. Nachdr. d. 2. erw. Aufl. 1944, WBG Darmstadt 1969.

[9] F. Kempf: Papsttum und Kaisertum bei Innoncenz III. Rom 1954 (Miscellanea historiae pontificae 19). D. Unverhau: Appprobatio — Reprobatio. Studien zum päpstlichen Mitspracherecht bei Kaiserkrönung und Königswahl von Investiturstreit bis zum ersten Prozeß Johanns XXII. gegen Ludwig IV. Lübeck 1973 (Historische Studien 424). E. Buchschmann: Ministerium Dei — Idoneitas. Um ihre Deutung aus den mittelalterlichen Fürstenspiegeln. HJb. 82, 1963, S. 70—102.

[10] W. Berges: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters (1938). Unveränd. Nachdr. Stuttgart 1952 (Schriften des Reichsinstituts für ältere Geschichtskunde. Monumenta Germaniae Historica 2).

[11] T. Mayer: Die Ausbildung der Grundlagen des modernen deutschen Staates im hohen Mittelalter. HZ 159, 1939, S. 457—487. Mit Zusätzen wieder in: Herrschaft und Staat im Mittelalter. Hrsg. H. Kämpf. WdF 2, WBG Darmstadt 1964, S. 284—331. Einschränkungen gegenüber der von Mayer formulierten Auffassung vom Personenverbandsstaat machte W. Schlesinger: Die Entstehung der Landesherrschaft. Untersuchungen vorwiegend nach mitteldeutschen Quellen (1941). 3. unveränd. Aufl. WBG Darmstadt 1969.

das Wesen der Herrschaft mit neuen Inhalten gefüllt. Am Anfang der Entwicklung des Staates steht also weniger die Ausbildung zum institutionellen Flächenstaat, sondern vielmehr die Besinnung auf die Interdependenz des Wirkens von König und Untertanen, die die Vorbildlichkeit des Gemeinwesens konstituiert. An die Stelle der integralen Herrschaftsauffassung, in der in der Herrscherpersönlichkeit die Glieder der Gemeinschaft inkorporiert sind, tritt nun ein duales Verständnis. Gleichgewichtig wird der Mensch als Bestandteil der Gemeinschaft und der König zum Gegenstand der Betrachtung über das Wesen des Staates gemacht[12]. Es tritt nun langsam ein Säkularisierungsprozeß ein, der die Lösung der Herrschaft aus ekklesiologisch-theokratischer Verklammerung einleitet. Der Mensch, nicht als pars pro toto für den Herrscher, beginnt, kein abgeleitetes Sein mehr zu haben, sondern wird in seiner Natürlichkeit als *persona mundialis* zum eigenständigen Wesen in der Herrschaftsdiskussion. Platons Πολιτεία, in der das Individuum in der Eudaimonie des Staates miteingeschlossen ist, verliert an Einfluß und wird durch die aristotelische Staatslehre, für die der Boden im Mittelalter des 13. Jahrhunderts längst reif war, abgelöst[13]. Geschichtsschreibung, Kunst und Literatur dieser Zeit belegen, daß die durch die theokratische Auffassung bedingte normative Typik, bar jeder individuellen Identität, von einem enormen Individualisierungsprozeß überwunden wird[14], der dem einzelnen Menschen im Staatsgefüge einen eigenständigen Stellenwert einräumt, so daß er nicht mehr in der Herrscherpersönlichkeit aufgehoben ist.

Dieser Prozeß vollzieht sich offensichtlich langsam über die Diskussion hierarchischer Ordnungsprinzipien im Staate. Der Fürstenspiegel De principis instructione des Giraldus' Cambrensis, der zwischen ca. 1180 und 1217 entstanden ist, deutet die duale Herrschaftsauffassung durch den Vergleich mit dem Bienenvolk an. Gilbert von Tournai erwähnt mehrfach in seiner Eruditio regum et principum (Oktober 1259) die aristotelische Formel *homo animal sociale*, ohne daß sie aber bereits fester Bestandteil seines Herrschaftsideologems ist. Auch die drei Pariser Fürstenspiegel-

---

[12] Allerdings dominieren die Aufführungen über die Aufgaben und die Funktion des Königs, der für die gute Staatsführung verantwortlich ist.

[13] W. Gebauer: Die Aufnahme der Politik des Aristoteles und die naturrechtliche Begründung des Staates durch Thomas von Aquin. Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 29, 1936, S. 137–160. M. Grabmann: Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. München 1934 (Sitzungsber. d. Bayer. Ak. d. Wiss., Philos.-hist. Abtg. 1934, Heft 2). „Platon hat menschliche Seele und Gemeinschaftsleben untrennbar verwoben, die zehn Bücher der Politeia könnten sowohl ‚Ethik' als auch ‚Politik' heißen. Bei Aristoteles kann man die Titel nicht mehr vertauschen." H. Maier in: Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie. Hrsg. D. Oberndörfer. Freiburg 1962, loc. cit. S. 67 Anm. 21.

[14] W. Ullmann S. 77–86, s. Anm. 5.

Kompendien aus der Mitte des 13. Jahrhunderts enthalten schon entscheidende Veränderungen in der Herrschaftsauffassung, so daß der dritte Teil sogar Thomas von Aquin fälschlich zugeschrieben wurde.

Die neue Herrschaftsauffassung, die sich offensichtlich im Laufe der ersten fünf Dekaden des 13. Jahrhunderts auszubilden beginnt, wird erst in dem Fürstenspiegel De regimine principum des Thomas von Aquin, der um 1265/1266 entstanden sein dürfte und Fragment blieb, faßbar. Thomas scheint in diesem Werk die Überlegungen der damaligen Zeit zwischen 1215 und 1265 auf einen Punkt gebracht zu haben, so daß sein Fürstenspiegel als Summe der herrschaftsideologischen Diskussion des 13. Jahrhunderts gelten kann. Leider fehlt in der Forschung bisher eine Studie, die der Genese der gedanklichen Grundlagen des Fürstenspiegels von Thomas von Aquin nachspürt, da bisher allein die aristotelischen Wurzeln herausgearbeitet wurden, ohne Rücksicht auf die Gattung der Fürstenspiegelliteratur und ihre Entwicklung.

Die weitreichenden Aspektverschiebungen des Aquinaten zeigen sich schon darin, daß die breite Darstellung der Herrschertugenden, die die früheren Fürstenspiegel kennzeichneten, fehlt und daß die ethischen Qualitäten des Herrschers nicht das alleinige telos des Werkes bilden. Wenn der Ausgangspunkt der Betrachtung die Gemeinschaft ist, dann hat das zur Folge, daß jetzt die Notwendigkeit der Herrschaft überhaupt erst begründet werden muß, ein Aspekt der logischerweise in den früheren Fürstenspiegeln völlig fehlt. Denn der König ist durch seine Persönlichkeit nicht mehr die Gemeinschaft, sondern die Heterogenität der Glieder der Gesellschaft erfordert einen Herrscher, die die auseinanderstrebenden Interessen eint. Die Definition des Begriffes *rex* wird daher bei Thomas auch neu formuliert: König heißt „einer zu sein, der anderen als Herr vorangesetzt ist und doch wie ein Hirte wirkt, indem er das Gemeinwohl der Gesellschaft, nicht aber seinen eigenen Vorteil im Auge hat."[15] Der Herrscher ist die *institutio* und *gubernatio civitatis*[16]. Nicht seine Vorbildfunktion durch seine ethische Vollkommenheit, sondern sein leitbildhaftes Regieren zum Wohle der Gemeinschaft begründet die Legitimität, Herrscher zu sein. Thomas von Aquin hat keine Herrscherideologie konzipiert, sondern den Versuch unternommen, eine christliche Theorie des Gemeinwesens zu formulieren. Deshalb liegt der Hauptakzent seines Fürstenspie-

[15] Zitate in deutscher Übersetzung nach F. Schreyvogel: Thomas von Aquin. Über die Herrschaft der Fürsten. Nachwort von U. Matz. Stuttgart 1981, loc. cit. S. 9, S. Thomae Aquinatis: Opera omnia. Hrsg. R. Busa. Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, I, 1. „*Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus, qui praesit, et quod sit pastor commune multidudinis bonum. et non suum commodum quaerens.*"

[16] De reg. pr. I, 13.

gels auch auf der Überlegung, wie die Menschen das *bonum commune* verwirklichen können[17]:

> „Deshalb wird dem richtigen Sinne des Wortes gemäß erst derjenige König genannt, der die vollendete Gemeinschaft einer Stadt oder eines Landes beherrscht; [...] Aus all dem Gesagten ergibt sich somit, daß der ein König ist, der über die Gesellschaft einer Stadt oder ein Land, und zwar um ihrem Gemeinwohl zu dienen die Führung hat."

Der Herrscher ist das einheitgebende Prinzip und die lenkende Gewalt (*potestas directiva*). Zwar muß auch der Herrscher nach Vervollkommnung streben[18], muß über Tugenden wie Klugheit[19], Gerechtigkeit, Gottesfurcht sowie über die Zurückhaltung vor Gewalttätigkeiten verfügen, aber für Thomas definiert sich das soziale Ganze eben nicht ausschließlich aus der ethischen Qualität der Herrscherpersönlichkeit. Denn der König verkörpert nicht die Gemeinschaft, sondern er ist ihr Hirte, so daß seine Führungsfunktion die Bemessungsgrundlage für einen geordneten Staat bildet. Ohne die gesetzgebende und leitende Tätigkeit der staatlichen Autorität wäre jegliche Ordnung unmöglich und damit der Bestand des Staates in Frage gestellt[20]:

> „Da also der letzte Zweck eines guten Lebens, das wir jetzt führen, die himmlische Seligkeit ist, so gehört es zu dem Amt eines Königs, für ein gutes Leben des Volkes [...] zu sorgen. [...] Der König muß so, im göttlichen Gesetz

---

[17] Der Begriff des Gemeinwohls, die Unterscheidung von Individuum/Person und Gesellschaft hat die Thomasforschung vielfach beschäftigt. Einen kurzen Forschungsbericht über die Hauptmeinungen gibt A. P. Verpaalen S. C. J.: Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus. Heidelberg 1954 (Sammlung Politeia VI). Zur Entwicklung des Begriffs I. T. Eschmann O. P.: A Thomistic Glossary on the Principle of the Preeminence of a Common Good. In: Medieval Studies 5, 1943, S. 123–165. Zur Kontroverse, die Eschmann auslöste vgl. C. D. Koninck: In Defence of Saint Thomas. A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good. In: Laval théologique et philpsophique 2, 1945, S. 8–109. De reg. pr. I, 1. Schreyvogel S. 10: „*unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam antonomastice rex vocatur*; [...] *ex dictis igitur patet, quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit.*"

[18] Nikomachische Ethik VIII, 12, p. 1160 b 3 f: οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων. Übers. und kommentiert von F. Dirlmeier. 5. durchges. Aufl. WBG Darmstadt 1969 (Aristoteles. Werke in dt. Übers. 6, hrsg. von E. Grumach, S. 184).

[19] Zur Klugheit von Herrscher und Untergebenen: Summa Theologica II, Quaestio 47, 12 (nach der zweisprachigen Ausgabe Heidelberg, Graz, Wien, Köln, Bd. 17 B, 1966, S. 224–226. Vgl. Aristoteles, Politik I, 13, p. 1260 a 17 f: [...] τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθλκὴν ἀρετήν.

[20] W. Müller: Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. Eine staatsphilosophische Untersuchung. Münster 1916 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIX, Heft 1), S. 23.

wohlbewandert, seinen Eifer vor allem darauf richten, in welcher Weise das ihm untergebene Volk ein gutes Leben führt."[21]

Die Idoneität des Königs wird also nicht durch das tugendhafte Sein bestätigt, sondern muß durch seinen Dienst für die Menschen bewiesen werden. Thomas hat demnach keine Herrscherideologie konzipiert, sondern den Versuch unternommen, eine christliche Theorie des Gemeinwesens zu formulieren[22].

Ausgehend von der Überlegung, daß das sittliche Leben unvollkommen sein muß, solange es nicht auf das allgemeine Wohl hingeordnet ist, kommt nun den Menschen, die die Gemeinschaft konstituieren, entscheidende Bedeutung zu. Der Sinn der Gemeinschaft und aller sozialen Einrichtungen ist die Erziehung des Menschen, deren letztes Ziel darin begründet liegt, im Menschen die Fähigkeit zu wecken, die Gnade Gottes zu empfangen[23]:

„So ist das Leben nach der Tugend das Ziel menschlicher Gemeinschaft."

Das Gemeinwesen ist ein moralischer Organismus, insofern die Menschen, seine Glieder, aus einer ethisch-moralischen Entscheidung heraus in der Staatsgemeinschaft ihr ethisches telos zu vollenden suchen. Der frühere ethische Anspruch an die Herrscherpersönlichkeit wird nunmehr eindeutig auf die einzelnen Menschen verlagert, die das Gemeinwesen ausmachen[24]:

„Ein Zeichen dafür ist es, daß nur diejenigen Glieder einer in Gemeinschaft verbundenen Gesellschaft sind, die einander wechselseitig zu dem guten Leben die Hilfe der Gemeinschaft leisten."

Das eigentliche Ziel der Gesellschaft ist die subjektive Vollendung aller ihrer Mitglieder. Die Vollkommenheit des Einzelnen ist im Gemeinwohl mitenthalten. Der Mensch kann also nur dann ethisch vollkommen handeln, wenn er das Gemeinwohl fördert, das wiederum im obersten Gemein-

---

[21] De reg. pr. I, 15. Schreyvogl s. 57 u. 58: „*quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea praecipiat quae ad caelestem beatitudinem ducunt* [...] *per legem igitur divinam edoctus, ad hoc praecipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat.*"

[22] De reg. pr. I, 14, Schreyvogl S. 53: „Nun muß aber das Urteil über das letzte Ziel der ganzen Gesellschaft dasselbe wie über das Endziel des einzelnen sein (*iudicium de fine totius multitudinis, et unius, si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis finis ultimus esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret*) Wenn also das Endziel des Menschen im Gut wäre, das in ihm selbst liegt, so wäre es gleicherweise das Endziel für die Regierung der Gesellschaft, dieses Gut zu erlangen und zu bewahren."

[23] De reg. pr. I, 14. Schreyvogl S. 54. „*virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis.*"

[24] De reg. pr. I, 14. Schreyvogl S. 54: „*huius autem signum est quod hi soli sunt partes multitudinis congregatae, qui sibi invicem communicant in bene vivendo.*"

wohl Gottes, dem *bonum commune omnium* sein höchstes Ziel hat: *bonum commune est melius et divinus quam bonum privatum* bzw. *quam bonum unius*[25].

> „Damit ein einzelner ein gutes Leben führt, wird zweierlei gefordert: Das eine, hauptsächliche, ist das Handeln nach der Tugend (denn Tugend ist es, die das Wesen des ‚guten Lebens' ausmacht) und das zweite, mehr Nebensächliche und gleichsam als Hilfsmittel Anzusehende, das genügende Vorhandensein materieller Güter, deren Gebrauch zu einem Akt der Tugend notwendig ist. Im Menschen wird die Einheit durch die Natur bewirkt, die Einheit der Gesellschaft aber, die Friede heißt, muß erst durch die Bemühung des Führers bewirkt werden."[26]

Das *bonum humanum*, die Vollkommenheit der menschlichen Natur, die ein sittliches Gut ist, kann nach Thomas nur in der vollkommenen Gesellschaft verwirklicht werden, zu der — das ist eine sehr moderne Anschauung — auch die materiellen Güter gehören. Das Gemeinwohl ist ein Naturgut, das sich aufgrund seines universalen Charakters in allen Menschen findet[27]. Dieses wiederum ist eingeschlossen im ganzen Universum, das seinen letzten Sinn und seine Vollendung vom höchsten Gemeinwohl erhält, „das Gott selber ist in seiner universalen und subsistenten Güte"[28].

Der Aquinate betont immer wieder, besonders natürlich in der Summa Theologica, daß die Tugendhaftigkeit der Menschen durch das Recht, durch die allgemein herrschende Gerechtigkeit erzielt werden kann, die in der Erfüllung der Pflichten dem Gemeinwohl gegenüber besteht[29]. Das Gemeinwesen hat also einen Rechtszweck und einen Wohlfahrtszweck zum Ziel, der die gute Lebensführung der Bürger bedingt und das *bonum commune* ausmacht.

Aber das ewige Ziel kann durch menschliche Tugend allein nicht erreicht werden, sondern nur mit Gottes Gnade. Der Einzelmensch ist auf ein noch höheres Ziel als auf das tugendhafte Leben gerichtet, nämlich auf das Genießen in der Anschauung Gottes (*in fruitione divina*[30]). Daraus

---

[25] A. P. Verpaalen S. C. J., s. Anm. 17. I. Th. Eschmann O. P.: Bonum commune melius est quam bonum unius. Eine Studie ueber den Wertvorrang des Personalen bei Thomas von Aquin. Mediaeval Studies 6, 1944, S. 62—120.

[26] De reg. pr. I, 15. Schreyvogl S. 58. „*ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur: unum principale, quod est operatio secundum virtutem* (*virtus enim est qua bene vivitur*); *aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum usus est necessarius ad actum virtutis. Ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur; multitudinis autem unitas, quae pax dicitur, per regentis industriam est procuranda.*"

[27] A. P. Verpaalen S. C. J. S. 18, s. Anm. 17.

[28] A. P. Verpaalen S. C. J. S. 12, s. Anm. 17.

[29] O. Schilling: Die Staats- und Soziallehre des Heiligen Thomas von Aquin. 2. vermehrt. u. verb. Aufl. München 1930.

[30] „Der ewige selige Gottesgenuß, das ‚adhaerere Deo', wird nur durch die Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe erreicht." M. Grabmann: Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin. Augsburg 1925, bes. S. 83ff.

ergibt sich, daß der letzte Zweck menschlicher Gemeinschaft der gleiche sein muß wie der des Einzelnen. Der letzte Zweck der Gemeinschaft ist also nicht nur das tugendhafte Leben in der Welt, sondern der, durch tugendgemäßes Leben zur Anschauung Gottes zu gelangen. Das göttliche *esse per essentiam* ist das letzte Ziel und das höchste Gemeinwohl der ganzen Schöpfung. Die Menschen sollen nicht mehr dem Vorbild, das durch den Herrscher gesetzt wird, nacheifern, sondern das sittliche Handeln jedes einzelnen Menschen ist unmittelbar mit dem Wohl des Gemeinwesens verbunden, weil der Mensch außerhalb der Gemeinschaft das Ziel der Tugendhaftigkeit nicht erreichen kann. Das Ganze ist das Vollkommenere und das Einzelne ist nur vollkommen, insofern es sich in das Ganze fügt. Der Teil ist demnach nur vollkommen, wenn er sich als Teil in die Totalität einfügt, sie somit konstituiert. Das Ganze ist daher nicht die Summe der Einzelteile, sondern das Bemühen jedes einzelnen Menschen, zum Wohle des immanenten und transzendenten *bonum commune* beizutragen.

Der Herrscher ist deshalb etwas konsekutives, das notwendig ist, weil die Menschen ohne ihn nicht ans Ziel ihrer Verwirklichung kämen. Die Autorität ist für die Gemeinschaft unabdingbar, weil eine faktische Unvollkommenheit auf Seiten der Menschen supponiert wird[31]. Die staatliche Gewalt ist somit eine Institution der sittlichen Ordnung, die die Menschen selbst zu ethisch-moralischem Handeln anleiten muß[32].

Die neue Herrschaftsauffassung, die bei Thomas zum erstenmal in Einzelheiten faßbar wird, verdeutlicht als Symptom geistesgeschichtlicher Entwicklungen, warum sich die späteren Artusepen, wie beispielsweise Strickers Daniel von dem blühenden Tal, Heinrichs von dem Türlîn Diu Crône und Pleiers Garel von dem blühenden Tal, im Aufbau, in der Struktur, in der Konzeption des Protagonisten und des Artushofes sowie in der Bildsprache fundamental von den Werken der hochhöfischen Zeit unterscheiden. Es wäre jedoch irrig anzunehmen, Thomas habe direkt auf die genannten Autoren eingewirkt. Nachweisbar ist lediglich, daß das Gedankengut in der Konzeption der späteren deutschen Artusepen einen Niederschlag gefunden hat. Die eigenständige Struktur der Werke, die jeweils unterschiedliche Akzente setzen, und die Datierung (die Werke werden allgemein zwischen 1220 und 1260/70 datiert) sowie die noch nicht eingehend geklärte Frage, inwieweit die real-konkreten Gegebenheiten die aristotelische Staatsauffassung gefördert haben, sprechen dafür, daß die

---

[31] F. Faller: Die rechtsphilosophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin. Eine problemgeschichtliche Untersuchung. Heidelberg 1954 (Sammlung Politeia V), loc. cit. S. 10.

[32] Einen Überblick über die Entwicklung der Staatstheorien geben R. W. Carlyle und A. J. Carlyle. A History of Mediæval Political Theory in the West. Five Vols. Edinburgh, London 1903–1928.

Dichtungen die geistige Grundauffassung, die sich bei Thomas widerspiegelt, übernommen haben.

Gegenüber den hochhöfischen Artusepen können grundsätzlich folgende Veränderungen registriert werden[33]:

1. Nicht die Herrscherpersönlichkeit ist das Ziel der Handlung, sondern die enge Aufeinanderbezogenheit von Rittern und König Artus konstituiert das Geschehen. Die Ritter agieren nicht, um sich selbst zu vervollkommnen (Erec, Iwein, Parzival, etc.), sondern um der arthurischen Gemeinschaft zu dienen, indem sie sie zu einer idealeren Herrschaftsform transzendieren.

2. König Artus ist weder ein idealer Herrscher noch eine transsitorische Institution, sondern sein Königtum ist das Exemplum, um durch Stadien der Tilgung negativer Herrschaftsformen den arthurischen Bereich als ideale Herrschaftsform zu erweisen. Daniel, Gawein und Garel setzen ihre ganze Kraft ein, damit das arthurische Reich am Schluß vorbildhaft ist. Nicht die Person des Herrschers soll also vorbildlich sein, sondern das Reich in seinem interdependenten Wirken von Herrscher und Gliedern der Gemeinschaft.

3. Da es in den drei Dichtungen nicht mehr um die personale Vervollkommnung eines Königs geht, sondern um den Erhalt und die Wertsteigerung der Gemeinschaft, die den Staat begründen, stehen die *âventiuren* in einem Bedeutungsbezug zum Gemeinwesen. Die Symbolsprache (die Verweisstruktur, *bezeichenunge*) erhält ihren Sinn nicht aus dem jeweiligen Standort des Protagonisten, sondern sie vermittelt abstraktere Sachverhalte, die sich auf die Verfassung der Gesellschaft insgesamt beziehen. Deshalb dominieren Bilder aus der antiken Mythenwelt und ganz besonders aus der Bibel, und zwar vornehmlich aus den staatphilosophisch auslegbaren Texten der Apokalypse, des Daniel, den Sprüchen Salomons und dem Buch der Weisheit, die untereinander in einem engen Sinnbezug stehen. Es obliegt den Protagonisten, die Symbolwelt zu durchschreiten und die dadurch ausgedrückten Defizienzen im zwischenmenschlichen Bereich zu überwinden, während König Artus Objekt ist, selbst wenn er aktiv in das Geschehen eingreift, dem die durch die Handlung ausgedrückte neue Konzeption der Herrschaft gilt.

Der Stricker kontrastiert beispielsweise in seinem Daniel zwei Herrschaftsformen, die beide nicht ideal sind. König Matur fordert Artus auf, sich ihm zu unterwerfen, da er glaubt, Artus verkörpere das ideale

[33] Zu den folgenden Ausführungen vgl. C. L. Gottzmann: Deutsche Artusdichtung Bd. II. Individuum und Gemeinwohl. Artusdichtungen des späteren 13. Jahrhunderts. Teil 1. Frankfurt, Bern, New York (Information und Interpretation 7) erscheint demnächst. Dort die einschlägige Literatur zu den behandelten Artusepen, auf die im Rahmen der neuen Konzeption bewußt verzichtet wird.

Königtum. Matur will also nicht nur seine Macht expandieren, sondern vor allem die christlichen Tugenden usurpieren, da Artus sein Land von Gott zu Lehen verliehen bekommen hat. Doch Maturs Herrschaft wird durch eine Entpersonalisierung und Mechanisierung (vgl. das Banner) gekennzeichnet, der der Rat (Entscheidungen durch die Übereinkunft der an einer Herrschaft beteiligten Mitglieder) völlig fehlt, so daß der erhobene Anspruch auf das arthurische Reich eo ipso nichts bringen würde, da das Artuskönigtum den postulierten idealen Erwartungen Maturs gar nicht entspricht, ganz abgesehen davon, daß Artus das von Gott gegebene Land nicht preisgeben kann. Beide Pole, die Artus- und Maturherrschaft haben aber auch Gemeinsamkeiten. Die von Matur zu destruktivem Verhalten verleiteten Menschen kämpfen um das Land Cluse auch dann noch, als Artus ihren König in der ersten großen Schlacht getötet hat. Auf diese Weise wird die Interdependenz des Wirkens des Herrschers und der Glieder der Gemeinschaft zum Wohle oder zur Zerstörung des Gemeinwesens in vielfältiger Weise vor Augen geführt. Während Artus zunächst vier große Schlachten erfolgreich schlägt, die dokumentieren, daß er den Erhalt und den Frieden seines Reiches aktiv zu verteidigen weiß, zeigen die bewußt geschachtelt erzählten Kämpfe Daniels (Ausdruck sozialer Interaktion) mit wundersamen Wesen, worin die Gefährdung für den arthurischen Bereich besteht und welche teuflischen Mächte in Maturs Reich wirken. Der Kampf mit dem bauchlosen Wesen oder mit einem Aussätzigen, der nur durch das Blutbad anderer Menschen genesen kann, verdeutlicht, daß die Macht Satans durch ihre eigenen destruktiven Kräfte vernichtet werden muß, da sie nur aufgrund dieser lebensfähig ist. Der bauchlose Unmensch, dessen Kampfwaffe sein Haupt ist, dessen Anblick tödlich wirkt, wird von Daniel mit einem Spiegel überwunden, weil der Kopf sich selbst erblickt. Als der Sieche sich sein Bad durch das frische Menschenblut bereitet, um sich dadurch zu regenerieren, schlägt Daniel ihm den Kopf ab. Daniel leistet also seinen Beitrag für den Artushof dadurch, daß er die Fabelwesen, die die einzelnen Faktoren der tyrannischen Teufelsherrschaft Maturs symbolisieren, nach und nach überwindet, während König Artus die Gefahr für sein Reich durch die offene Konfrontation in der Schlacht bannt. Der Erfolg Daniels basiert auf seiner geistigen Überlegenheit, auf seiner Klugheit, so daß ersichtlich ist, daß dem Reich Cluse die *prudentia* bzw. *sapientia* fehlt, die aber gerade im 13. Jahrhundert (vgl. die Fürstenspiegelliteratur) zu den wichtigsten Herrschertugenden zählt. Auf diesem Hintergrund wird jedoch verständlich, warum ein großer Teil der Gegner von Daniel bezeichnenderweise durch das Kopfabschlagen getötet wird. Wenn Artus am Schluß das Land Cluse Daniel zu Lehen gibt, dann wird bestätigt, daß Daniel nicht für sich selbst handelte, sondern als Teil des Artusreiches zum Wohle der arthurischen Gemeinschaft wirkte. Denn Daniel hebt die bewahrenswerten Elemente des arthurischen und maturi-

schen Herrschaftsverständnisses in sich auf, um als Sinnbild der Soziabilität, die die Grundlage des neuen, idealen Herrschaftsverständnisses ist, dem arthurischen Königtum zu idealem Sein zu verhelfen. Dieses gründet sich jedoch nicht auf der Kampfeskraft, die durch das Schwert manifestiert wird, sondern allein auf den Verstand, der in dem Netz seinen symbolischen Ausdruck findet. Obwohl Daniel seine *âventiuren* zum Wohle des arthurischen Königtums bestreitet, obwohl Daniel und Artus siegreich aus den vier Schlachten hervorgehen, wird Artus am Schluß von dem Riesenvater, dem Vasallen Maturs, entführt. Bezeichnendererweise auch Parzival, der Artus mit der Waffe befreien will, wird ein Opfer der Lähmung seiner Aktivität durch den Riesen, weil dieser ihn ebenfalls auf dem Berg festsetzt. Die neue Herrschaftsauffassung, die hier propagiert wird, basiert also nicht nur auf dem Zusammenwirken aller Glieder der Gemeinschaft, sondern auch auf der überzeugenden Kraft der verstandesmäßigen (*list*) verbalen Überzeugungskraft der Argumente. Der Riese wird im Netz gefangen und seine Befreiung, die gleichzeitig die Befreiung König Artus' und Parzivals beinhaltet, geschieht nur dank der Überzeugung Daniels. Durch diesen letzten Akt wird verdeutlicht, daß das neue arthurische Herrschaftsverständnis nicht auf Kraftakten basiert, sondern durch den Verstand der Glieder der Gemeinschaft, für die Daniel symbolisch steht, regiert werden kann.

In Pleiers Garel von dem blühenden Tal wird die Interdependenz von Minne (*caritas*) und Herrschaft, beides Inkarnationen des Sozialen par excellence, in der Weise thematisiert, daß alle Defizienzen im kommunalen Bereich nur durch die Tugend der *temperantia* (*mâze*) beseitigt werden können, die die Grundlage der Herrschaft bildet, wenn sie auf dem Konsenz aller Glieder eines Reiches gegründet ist. Die Soziabilität ist daher durch die freiwillige Unterstützung der Menschen für das Wohlergehen des arthurischen Königtums gekennzeichnet, das durch das *consilium* (*rât*) und die *largitio* (*milte*) geprägt wird.

König Artus, mit der Entführung seiner Ehefrau Ginover und dem Wegritt seiner Ritter nicht nur aller seiner sozialen Komponenten sinnbildlich beraubt, sondern auch in maßloser Trauer (*âne mâze*) der Inaktivität verfallen, wird von Ekunaver, Verkörperung eines Herrschers, der nur von persönlichen, nicht gemeinschaftlichen Prinzipien geleitet wird, zum Kampf herausgefordert. Weil Artus durch die Erbsünde paradoxerweise eine individuelle Verfehlung vorgeworfen wird (sein Vater habe Ekunavers Vater getötet), soll er sich in einer Schlacht, die die Glieder der Gemeinschaft in den Streit involviert, mit den Leuten Ekunavers messen. Da Artus aber ein Heer fehlt, worin sich wiederum der Mangel an sozialen Kräften ausdrückt, die zum Erhalt des Königtums notwendig sind, fällt es Garel, einem Verwandten von König Artus zu, Hilfe für das arthurische Reich herbeizuholen. Die verschiedenen Heerscharen lassen sich aber nur

dadurch gewinnen, daß Garel *unminne* und schlechte Herrschaft beseitigt, weil sie Inkarnationen mangelhafter sozialer Interaktion sind. Garel ist dadurch eine Symbolfigur, die als Glied der arthurischen Gemeinschaft ihren Dienst zum Wohle des Königtums erbringt. Seine Befreiungstaten lassen ihn Verbündete für den bedrohten König Artus gewinnen.

In verschiedenen *âventiuren* beseitigt Garel falsche Minne, die die Herrschaft pervertiert. So wird aufgezeigt, daß triebhafte Minne zu destruktiver Herrschaft führt (Gerhart von Rivierz), daß die Privatisierung von Minne die Lähmung rechter Herrschaftsführung zur Folge hat (Eskalibon) und daß umgekehrt die Tyrannis die totale Negierung der Minne nach sich zieht (bezeichnend das Riesenehepaar Purdan und Fidegart). Garel gelingt es, die wahre Herrschaft, die in Ketten gelegt wurde, wieder einzusetzen (Chlaris), das unterdrückte Volk von der Gewaltherrschaft der Riesen zu befreien (Zwergen/Albewein) und die Minne als einende immanente spirituelle Kraft (Duzzabel) der Isolation, die sie als soziale Kraft unwirksam macht, zu entreißen. Garel, Inbegriff der gemeinschaftlichen Prinzipien, die den Erhalt des arthurischen Reiches ermöglichen, bewirkt durch die Überwindung der Tyrannis und der falschen Minne, die ein Zusammenwirken aller Glieder der Gemeinschaft zum Wohle der Herrschaft schlechthin unterbindet, die Voraussetzungen zu einer Kooperation, die Vasallen und selbständige Fürsten in dem einenden Ziel zusammenführt, das bedrohte Reich zu verteidigen. Der Sieg über das Meerwunder Wlganus, der den Abschluß der Abenteuer Garels bildet, und durch dessen Vernichtung zu Lande und zu Wasser (der Zwitternatur des Unwesens entsprechend wird das abgeschlagene Haupt zuerst begraben, dann aber im Meer versenkt) das Reich Anferre und Laudamie befreit werden, führt vor Augen, das auch der Helfer Garel der Hilfe bedarf, weil Albewin ihn in jeder Hinsicht unterstützt.

Die große Schlacht, deren Schilderung 6619 Verse umfaßt, spiegelt nicht nur in allen Einzelheiten die Abenteuer Garels wider, sondern offenbart, daß die Befreiten und Besiegten Garels in den Entscheidungsschlachten ihre soziale Integrationsfähigkeit bewähren müssen. Garel, Ausdruck einer Herrschaftsform, die auf der aktiven Mitwirkung aller Glieder der Gemeinschaft basiert, für die er und seine gewonnenen Mitstreiter stehen, schafft die Symbiose der beiden widerstreitenden Kräfte (Artus und Ekunaver). Die fast hierarchisch geordneten Hochzeiten am Schluß, die die Interdependenz der sozialen Faktoren von Minne und Herrschaft im immanenten Bereich darlegen, sowie die Errichtung der Kirche auf dem Schlachtfeld, dokumentieren, daß sich die Herrschaft auf die Glieder der Gemeinschaft gründet. Höhepunkt des Epos ist jedoch die Kirche, die die Einheit des Glaubens symbolisiert. Erst die Gemeinschaft im wahren Glauben konstituiert die Gemeinschaft als echte Einheit. Die Soziabilität und der einende Glaube werden also zum Parameter der Herrschaft.

Wie stark die Gemeinschaft vom tugendhaften Streben ihrer einzelnen Glieder abhängt, wird in der Crône vorgeführt. Bereits im Prolog sowie rahmenbildend im Epilog, wo der Dichter über die Teile der Herrscherkrone reflektiert, wird auf die Interaktion aller Menschen der Gemeinschaft abgehoben. Der Waise in der Reichskrone macht nicht die gesamte Krone aus, d. h. der Herrscher allein konstituiert nicht das Gemeinwesen. Zur Krone gehören auch die geringerwertigen Steine und festigenden Metalle, die den Zusammenhalt gewährleisten. Jeder Stein trägt zum Glanz der Krone bei und hat seine Daseinsberechtigung in der Gesamtheit. Die Handlung der Crône macht deshalb unmißverständlich deutlich, daß sich nicht der König ändern muß, wie in der hochhöfischen Artusepik und in den Fürstenspiegeln bis etwa 1220, sondern es ist Aufgabe der einzelnen Menschen, für die Gawein exemplarisch steht, die Defizienzen in der Welt, die ein geordnetes Zusammenleben stören, zu überwinden und durch Taten zum Wohl des Gemeinwesens beizutragen. Da der arthurische Bereich defizitär ist, wird der Artushof einer Gefahr ausgesetzt, die sämtliche Angriffsmöglichkeiten der unzulänglichen Herrschaft enthält.

Die Crône entfaltet am Anfang die Prämissen des arthurischen Reiches, die eine in ethisch-sozialer Hinsicht mangelhafte Gesellschaft darstellt, um dann – nicht ohne ständige Einblendungen auf den Artusbereich, die die Interdependenz von Artusritter und Artushof veranschaulichen sollen – sich hauptsächlich auf den helfenden Gawein zu konzentrieren.

Es ist Gawein auferlegt, die in dem falschen Verständnis von *fortitudo* (*manheit*) wurzelnde unzulängliche Welt durch seinen Erwerb der Tugendhaftigkeit, und zwar als Glied der Artusritterschaft, wieder in Ordnung zu bringen. Wenn gerade in der Crône die Tapferkeit das zentrale Thema des Epos bildet und in ihren positiven und negativen Erscheinungsformen vorgeführt wird, dann läßt sich auch der Gang der Handlung erklären. Denn die Tapferkeit ist eine Tugend, die der Erhaltung des Lebens dient, da sie nicht auf das Gute, sondern auf das Übel, das Abwehren von und das Standhalten in Gefahren gerichtet ist. Sinn und Zweck der *fortitudo* ist das würdige Handeln oder die sittliche Vollkommenheit in der Bändigung der reinen Triebhaftigkeit des Menschen. Die zerstörenden Kräfte, die diese Tugend auf den Plan rufen, bedrohen die Integrität des Menschen und gefährden dadurch das Gemeinwesen.

Die Crône schildert daher in vier Stufen, wie der Mensch als Glied einer Gemeinschaft die Arten falsch verstandener *manheit* überwindet, wie er durch das rechte Verständnis nicht nur zu sittlicher Vollkommenheit gelangt, sondern gerade aufgrund der wahren Tugend der Tapferkeit vom Heiligen Geist erfüllt werden kann.

Auf der ersten Stufe wird gezeigt, wie Gawein das Mißverhältnis von *minne* und *reht* im arthurischen Bereich beseitigt, das durch ein mangelhaftes Verständnis von *manheit* bewirkt wurde. Ginover wirft Artus *timor* vor

und stellt ihm als Vorbild einen Ritter, mit Namen Gasozein, vor Augen, der sich aber durch die *audacia* (Tollkühnheit) auszeichnet. Gawein hat die Aufgabe, fern vom Artushof zunächst die falsche *manheit*, den *appetitus concupiscibilis* zu beseitigen (den Riesen Assiles) und die *staete minne* sowie die Hilfe der Großgesinntheit (*magnanimitas*), verkörpert durch die sprechende Figur Gansguoter, zu gewinnen, um gerüstet zu sein, den Herausforderer von König Artus zur Einsicht seiner falschen Anschuldigungen zu bringen. Deutlich wird damit zum Ausdruck gebracht, daß es um die Verwirklichung der sittlichen Ziele geht.

Auf der zweiten Stufe wird exemplifiziert, daß das „Genießen" des Heiligen Geistes noch nicht möglich ist, weil die Gesellschaft und dadurch Gawein nicht reif dafür sind. Die Gründe werden in den sechs Abschnitten, der Zahl des Schöpfungswerkes und der Macht Christi, dargelegt, denn die destruktiven Kräfte begleiten Gawein, um seine Wertsteigerung zu verhindern.

a) Gawein erlebt als passiv Schauender neun Visionen, von der Hure von Babylon bis hin zu höllischen Erscheinungen. Schon die Zahl neun signalisiert, daß es um den symbolischen Weg der Erlösung und den Himmelsweg der Seele, des Geistigen, geht.

b) Gawein scheitert auf der Gralburg, weil er die sittliche Vollkommenheit noch nicht erreicht hat.

c) und d) Gawein wird mit den zwei Lebensprinzipien konfrontiert, dem segenreichen Schutz des Lebens und dem Verderben, verkörpert in den Schwestern Frau Sælde und Giramphiel. Gleichzeitig lernt er Gansguoter kennen, der als *bezeichenunge* eng mit der *fortitudo* verknüpft ist. Entscheidend ist, daß sich das verderbliche Prinzip gegen Gawein selbst richtet, denn Giramphiel will ihn vernichten. Dadurch kann er aber gemäß der Tugend der Tapferkeit beweisen, daß er dem Bösen standzuhalten weiß. Frau Sælde hingegen, zu der er erst nach Überwindung vieler Hindernisse durch Giramphiel gelangen kann, deren Sitz den sprechenden Namen Ordohorht trägt, zeichnet nicht Gawein aus, sondern übergibt ihm einen Ring, der für König Artus bestimmt ist, damit sein Hof ewig bestehe. Gawein, ein Glied der arthurischen Gemeinschaft, schafft es, zu Frau Sælde zu gelangen, um den Bestand des Reiches zu sichern. Der König ist lediglich Empfänger des durch die Taten eines seiner Ritter erworbenen Gutes. Auch hier wieder wird die Interdependenz des Wirkens der Menschen (= Gawein) zum Wohle des Ganzen (= Artuskönigtum) sichtbar.

e) Nach dem Besuch Gaweins bei Frau Sælde wird er durch einen ihrer Leute aufgefordert, sich in der höchsten Tugend der Tapferkeit, dem passiven Erdulden, in passivem Aushalten (*firmitas* bzw. *sustinēre*) zu bewähren. Denn es ist Gawein untersagt, Hilfebegehren auf Grund von Racheabsichten stattzugeben. Der Kosmos ist in Unordnung geraten und fünf mal wird die Bitte um Hilfeleistung an Gawein herangetragen, die er

jeweils nicht erfüllt. Durch die Zahl fünf, die auf Grund der Bildstruktur den Mikrokosmos des Menschen symbolisiert, wird indiziert, daß Gawein nun an der Schwelle steht, sein früheres untugendhaftes Verhalten, das Spiegel der gesellschaftlichen Gesamtverfaßtheit ist, endgültig zu überwinden. Die Zähmung der Triebkräfte, die bewußte Lähmung der in der Tapferkeit enthaltenen Leidenschaft des Angriffs, führt die *fortitudo* auf den Gipfel der Tugend, nämlich der Standfestigkeit, deren höchste Ausprägung nach christlichem Verständnis das Martyrium ist.

f) Es nimmt daher nicht wunder, daß Gawein für den Artushof als tot gilt, da der König das abgeschlagene Haupt eines Doppelgängers Gaweins präsentiert wird. Der alte Gawein, der im Double durch die falsche Auffassung von *manheit* (*audacia* als *peccatum*) getötet wird, kann aber von nun an ein Leben aufbauen (ähnlich den Ohnmachtsszenen in der hochhöfischen Artusepik), das ihm den Erwerb der sittlichen Tugenden ermöglicht, die Voraussetzung für die Gralschau werden, die wiederum die christliche Ordnung im arthurischen Reich garantiert.

Auf der dritten Stufe des Prozesses, den Gawein für die Restitution eines geordneten ethisch-sozialen Gemeinwesens durchlaufen muß, wird dargelegt, daß er jetzt seine erworbene Tugendhaftigkeit ständig unter Beweis stellen muß und auch die unechte Tapferkeit im Dienste der Frauen als Scheintugend zu entlarven hat. Gawein muß sich hier für seine Mitmenschen einsetzen, gleichzeitig aber auch sein eigenes Leben beschützen, weil der Weg zur Tugendhaftigkeit des wahren Verständnisses vom Königtum ständig von bösen Elementen bedroht ist. Die Vernichtung des Bösen gelingt Gawein, da er ohne Makel ist. Daß gerade Frauen in diesem Teil eine große Rolle spielen, erklärt sich sowohl aus dem Eingang der Handlung, da es immerhin Ginover war, die König Artus zu falscher *manheit* verleiten wollte, als auch aus der höfischen Konvention, für die Frauen Minnedienst zu leisten, und zwar in Form von Kämpfen, die allein der Laune der Frauen entspringen. Dem Mutwillen der Frauen, der eine der Ursachen für inadäquates Verhalten in bezug auf die Tapferkeit ist, wird hier eine deutliche Absage erteilt.

Die Handschuhprobe bestätigt nun, daß jetzt nicht nur König Artus tugendreich ist, sondern daß auch Gawein die sittliche Vervollkommnung erlangt hat. Die Handlung könnte hier enden, da König und Artusgemeinschaft endlich gleich tugendhaft zu sein scheinen. Doch dem Dichter der Crône reicht die sittliche Tugendhaftigkeit nicht aus, um das angeschlagene arthurische Reich zu stabilisieren.

Deshalb wird in einer letzten Stufe gezeigt, daß die verliehenen Gaben der Frau Sælde (Ring, Stein und Handschuh) verloren gehen können, solange das böse Prinzip, die falsche Tugend der *fortitudo* nicht endgültig überwunden ist. Deshalb hilft ihm wiederum Gansguoter, zur Burg Giramphiels zu gelangen und die Zauberkräfte außer Aktion zu setzen. Erst

nachdem Gawein durch seine eigene und nicht durch zauberische Kraft Fimbeuŝ, den Mann der Schwester von Frau Sælde, besiegt hat, ist es ihm vergönnt, den rechten Weg zur Gralburg zu finden. Bevor er dort ankommt, erlebt Gawein wiederum Visionen, diesmal fünf, die in diesem Kontext die Vereinigung der Zwei, das Unfaßliche, die das menschliche Begreifen übersteigende Macht, mit der Drei, der Zahl der Vollkommenheit und Vollendung, der Trinität, symbolisiert. Da Gawein überdies zwölf Tage unterwegs ist, eine Zahl der Auserwähltheit und der Universalität, die in der Apokalypse eine besondere Rolle spielt, kündigt sich an, daß Gawein nun den Gral schauen darf, seine *bezeichenunge* die Bedeutung, bleibt hingegen allen Menschen ein Geheimnis. Danach kehrt Gawein in den arthurischen Bereich zurück, so daß indiziert wird, daß er für die gesamte Gemeinschaft exemplarisch die höchste Vollendung erreicht hat, die nicht einmal dem König gelungen ist. Die Gottesschau ist also nach der Konzeption Heinrichs von dem Türlin notwendig, damit das arthurische Reich zu höchster Tugendhaftigkeit gelangen kann.

Mögen die dichterischen Texte noch so heterogen ausgelegt werden, so ist doch allen Werken gemein, daß Herrschaft nicht mehr auf die Persönlichkeit ausgerichtet ist, sondern auf das Zusammenwirken von Mensch und König.

Das thomistische Herrschaftsbild gibt deshalb einen Anhaltspunkt für das bisher noch nicht vollständig geklärte Verständnis der Artusepen des späteren 13. Jahrhunderts, das den Artushof und nicht die Herrscherpersönlichkeit zum Ziel der Didaxe der Handlung macht. Weder Artus noch einer seiner Ritter sind die Konstituenten der Handlung, sondern das arthurische Reich, das durch die Anstrengungen der Glieder der Gemeinschaft zu einer neuen, verbesserten Seinsform gebracht wird.

THOMAS VON AQUINO UND DES ALBERTUS MAGNUS QUAESTIONES (DISPUTATAE) IM COD. VAT. LAT. 781

von Albert Fries (Hennef)

Es ist schon länger vermutet[1], aber noch nicht untersucht worden, ob und wie Thomas, der die Hs zur Verfügung hatte, von den Quästionen (im folgenden: QQ) Alberts Gebrauch gemacht hat. Dafür hier nun einige Feststellungen, die sich ergeben haben bei der Editionsarbeit an den QQ Alberts, wobei für jede einzeln nach der Echtheit zu fragen und das theologische Umfeld zu beachten war.

Angemerkt sei vorweg, daß nicht alle QQ im technischen Sinn *disputatae* sind; manche sind gedacht als Bestandteile eines größeren, nach Art der Quaestiones disputatae verfaßten Werkes; weshalb hier im Titel das Attribut *disputatae* in Klammern gesetzt ist.

Es wird nicht versucht, jeweils sämtliche Parallelstellen aus den Thomas-Schriften aufzuführen. Angestrebt ist auch nicht, sämtliche QQ Alberts auf eine Benutzung in den Thomas-Schriften durchzugehen. Es handelt sich nur um Proben dafür, wie Thomas bei seinem literarischen Schaffen sich der QQ Alberts bediente.

Dem Thema entsprechend geht es also nur um Alberts QQ in dieser Sammlung. Am Anfang (f. 1ra–7va) enthält nämlich die Hs eine Dreiergruppe von QQ, deren Echtheit von Anfang an nicht von allen Forschern anerkannt wurde und die dem Albertus nicht zuzuschreiben sind. Die Begründung dafür ist später den Editions-Prolegomena zu entnehmen. Nicht von Albert, sondern von Thomas ist die Quaestio de immortalitate animae (f. 47ra–48rb); sie steht zwischen zwei Thomas-Schriften und ist bereits seit 1935 als Thomas-Opusculum gedruckt[2] und wurde dann mit neuen literarischen und lehrinhaltlichen Kriterien als solches nachgewiesen[3].

---

[1] F. Pelster, Beiträge zur Chronologie der Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, in: Gr. 10 (1929) 61, 63

[2] E.Gomez, De immortalitate animae. Cuestión inédita de Santo Tomás de Aquino, Madrid–Valencia 1935, vorher schon in: Contemporanea (1933–1935).

[3] A. Fries, Thomas und die „Quaestio de immortalitate animae", in: DT 31 (1953) 18–52, mit voller Zustimmung von F. Pelster, Schol 29 (1954) 476. — A. Dondaine, Secrétaires de Saint Thomas, Rom 1956, 87–88, lehnte die Zuweisung an Thomas zuerst ab, versuchte

Eine weitere Beschränkung der Untersuchung liegt darin, daß sie sich nur mit einer Auswahl (6) der QQ Alberts befaßt, und zwar gemäß der Reihenfolge in der Hs.

1. Quaestio disputata de peccato acediae (f. 7va–8rb)

Acedia (oder *acidia* oder *accidia*), als *taedium interni boni* bestimmt, hatte besonders seit Kassian eine lange und verwickelte Geschichte, sowohl als erlebte wie als gegenständlich behandelte Unlust am Religiösen[4].

In diesem Zusammenhang handelt es sich um das Verständnis eines Quellentextes des Johannes von Damaskus über die *passiones*, näherhin über die Arten von Traurigkeit: De fide orth. l. 2 c. 14 (PG 94,931B); transl. Burgundionis c. 28 ed. Buytaert, 121: *Tristitiae vero sunt species quattuor: accidia, achos, invidia, misericordia. Accidia igitur est tristitia aggravans, achos*[5] *vero est tristitia vocem auferens.* – Für hier und jetzt kommen bei Albert wie bei Thomas nur die zwei ersten Arten in Betracht, nämlich *accidia* und *achos.*

Alb., Art. 1 solutio (Editions-Manuskript[6], 2 v. 29–3 v. 1):
Duae autem aliae (passiones), scilicet acedia et achos, sumuntur per comparationem *ad quantitatem passionis*; si enim sit moderata, generabit solum tristitiam *interiorem*, et sic est *acedia*; si autem sit *vehemens*, sic *achos* est, quae est *vocem auferens* et subtilians.

Thom., De verit. q. 26 a. 4 ad 6 (Ed. Leon., 762 v. 265–270):
... vel secundum *intensionem motus*, et secundum quod ista intensio consistit in *interiori* dispositione, dicitur *accidia*, quae est tristitia aggravans ...; vel secundum quod *progreditur* ad exteriorem dispositionem, et sic est *achos*, quae est tristitia *vocem auferens.*

Gemeinsam ist hier ein Quellentext, wie es noch an vielen anderen Stellen zu beobachten ist. Thomas hat für das Diskussionsmaterial neben anderen nicht-genannten Quellen jeweils auch entsprechende Schriften Alberts herangezogen. Sodann bringen beide Deutungen je die Unterscheidung nach dem Grad der Gemütsbewegung: Alb.: *per comparationem ad quantitatem passionis*; Thom.: *secundum intensionem motus.* Hinzu kommt bei beiden Autoren eine zweite Unterscheidung, nämlich in der Auswirkung

---

dann die inneren Kriterien durch paläographische Beobachtungen zu verstärken und erklärte schließlich die Zuweisung an Thomas für fast sicher.

[4] Vgl. S. Wenzel, The Sin of Sloth. Acedia in medieval thought and literature, North Carolina 1960, VII f (Vorwort).

[5] τὸ ἄχος = Schmerz, Leid, Weh, Trauer, Gram.

[6] Im folgenden: Ed.-Ms. – Ferner für Albert: Ed. Paris. = Editio Parisiensis (Borgnet); Ed. Colon. = Editio Coloniensis; für Thomas: Ed. Rom. = Editio Romana 1570; Ed. Leon. = Editio Leonina.

von *tristitia*: Bleibt nämlich die Wirkung auf das Seelische beschränkt: Alb.: *generabit solum tristitiam interiorem*; Thom.: *consistit in interiori dispositione*, so ist es *acedia*, wobei Thomas aus der Vorlage hinzusetzt: *quae est tristitia aggravans*. Die stärkere Traurigkeit: Alb.: *vehemens* (gegenüber *moderata*), Thom.: *secundum quod progreditur ad exteriorem dispositionem*, ist *achos, vocem auferens*, wobei Albert hinzufügt: *et subtilians*.

Die beiden Deutungen stimmen also inhaltlich überein und weisen literarische Ähnlichkeiten auf. Die doppelte Unterscheidung steht auch bei Alexander Halensis, Summa III (Ed. Quar., 553bf ad 4): ... *et sic differunt ad invicem secundum gradus, quia accidia est interior, achos vero est exterior.*

Ähnlich wie in den — eben verglichenen — Quaestiones disputatae des Albertus und des Thomas berühren sich die Ausführungen beider zu demselben Gegenstand in zwei anderen Werken, nämlich in Alberts älterem Werk De bono und in der Summa I—II des Thomas.

Bei dem gleichen Rahmenthema *De passionibus* handelt es sich dort um *acedia*, dieses Mal jedoch in Verbindung mit „Gregorius Nyssenus" (= Nemesius Ephesinus), De natura hominis. Hier lautet die Stelle[7], auf die es ankommt: *Acedia vero est tristitia vocem amputans, anxietas vero est tristitia aggravans.*

Die Stellen: Alb., De bono tr. 3 De temperantia, q. 5 De passionibus, a. 2 Quot sind genera passionum (Ed. Col. t. 28, 205 v. 10—29. — Thom., Summa I—II q. 35 De dolore et tristitia, a. 8 Utrum sint tantum quattuor species tristitiae, corp. (Ed. Leon., 247b).

An diesen Stellen fällt auf, daß sowohl Albert wie Thomas nicht — wie oben — mit Johannes von Damaskus schreibt: *vocem auferens*, sondern mit Ps.-Gregor: *amputat vocem* (Alb.), *dicitur vocem amputare* (Thom.). Bei *anxietas* wird je die Bedrängnis und Ausweglosigkeit unterstrichen:

Alb.: Anxietas autem vocatur tristitia *aggravans et praecludens cordi et rationi vias evasionis*, et ideo dicitur *angustum et anxium*.

Thom.: Et sic est anxietas, quae sic *aggravat* animum, ut non appareat aliquod *refugium*, unde alio nomine dicitur *angustia*.

Also auch hier, wie in den QQ beider Autoren, ein gemeinsamer Quellentext und — bei selbständiger Darlegung — eine Berührung im Gedankengang und im Ausdruck.

Zu vergleichen mit Thomas, Summa II—II q. 35 a. 1 corp. (Ed. Leon., 285b): (*Acedia = tristitia aggravans*) *quae scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil agere ei libeat* ...

---

[7] Nemesius Ephesinus, De natura hominis c. 19 (PG 40,688); transl. Burgund. c. 18 (ed. Burkhard [82]).

2. Quaestio de prophetia (f. 9ra—14rb); ed. Torrell[8], 6—52

Diese Quaestio ist nicht eine Schuldisputation im üblichen Sinn, vielmehr — schon vom Umfang her — ein Traktat, der für ein größeres Werk bestimmt war, vielleicht für Alberts Scriptum super IV Sententiarum. Ebendort wird von Albert selbst — aus Anlaß der Vorlage — als der Ort für die Prophetie der Ehetraktat angegeben, wobei jedoch nicht zu erkennen ist, ob der Traktat bereits vorlag oder erst geplant war[9].

Die Prophetie wurde in den Jahrzehnten vorher viel erörtert; im Cod. Douai 434, diesem Zeugen des theologischen Geschehens an der Pariser Universität gegen 1230, sind sechs QQ De prophetia von verschiedenen Autoren überliefert. Auch Philipp der Kanzler, Alexander von Hales, Hugo von Saint-Cher, aus deren Schriften Albert manche Zitationen und Gedanken übernommen hat, haben das Thema ausführlich behandelt. Ihnen gegenüber weist Alberts Traktat eine straffere Systematik und eine Weiterentwicklung auf. Er geht das theologische Problem philosophischer an als die Vorgänger und verteidigt die theologische Prophetie in ihrem übernatürlichen Charakter gegenüber der arabisch-jüdischen Theorie, die er als *philosophica* bezeichnet und später in den Aristoteles-Kommentaren noch weiter verfolgt. Bei aller aristotelischen Prägung des Traktates hält sich Albert, was die Erklärung der prophetischen Erkenntnis betrifft, deutlich an Augustinus und — wie noch stärker später in der Jesaja-Postille[10] — an den Neuplatonismus.

Alb., Art. 1 § 2 De modis prophetiae, obi. 7 (Ed.-Ms., 18 v. 2—3; ed. Torrell, 22 v. 28): Ecce *hic* (a Cassiodoro = Petro Lombardo) non ponuntur nisi *duo membra*, cum *Hieronymus* (= Glossa ord. super Matth. 1,22) ponat *tria*.	Thom., De verit. q. 12 a. 10 ad 1 (Ed. Leon., 400 v. 243sq.): ... et ideo *duo Cassiodorus*[11] *membra* divisionis ponit, *Hieronymus* autem *tria*.
Alb. ibid. ad 7 (Ed.-Ms., 20 v. 3—6; ed. Torrell, 24 v. 12—15).	Thom. ibid. v. 245—252.

[8] La question disputée „De prophetia" de saint Albert le Grand. Edition critique et commentaire, in: RSPhTh 65 (1981) 6—52 (Text), 197—232 (Kommentar).

[9] Super IV Sent. d. 32 a. 13 (Ed. Paris. t. 30, 285b): *Tractanda est quaestio de prophetia, ut perfecte videatur, quare sit hoc quod dicitur in Littera* (Petri Lomb.).

[10] Br. Decker, Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung, von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin, Breslau 1940, 93 f, 99 f, 108, 132 f. (= Breslauer Studien zur hist. Theologie, Neue Folge 7).

[11] Hugo von Saint-Cher bringt in seiner Quaestio de prophetia (ed. Torrell 32 v. 4) das Kassiodor-Zitat ohne Namen.

Alb., Art. 2 § 1 solutio (Ed.-Ms., 23 v. 21–23; ed. Torrell, 26 v. 25–27):
Dicendum sine praeiudicio, quod *speculum aeternitatis non est Deus, nec illud verbum memini me legisse ab aliquo sanctorum*, sed est verbum *magistrale*.

Thom. ibid. a. 6 corp. (Ed. Leon., 388 v. 226–229, v. 236–238):
Quia igitur in Deo sunt species vel rationes rerum, *nusquam invenitur a sanctis*, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsae res sunt speculum Dei ... Quod igitur *a magistris*[12] dicitur prophetas *in speculo aeternitatis* videre, non sic intelligendum est ...

Wilhelm von Auxerre und Philipp der Kanzler hatten die Gleichung „Spiegel der Ewigkeit" = Gott bejaht, Alexander von Hales und Albert sie abgelehnt, wie dann auch Thomas. (Vgl. Decker a. a. O., 178.)

Alb. ibid. (Ed.-Ms., 25 v. 8–12; ed. Torrell, 28 v. 5–9).

Thom. ibid. (388 v. 248–255).

Alb. ibid. ad 1 (Ed.-Ms., 25 v. 13–15; ed. Torell, 28 v. 10–12):
Dicendum igitur ad primum, quod *speculum aeternitatis non dicitur ab eo, quod aeternum sit, sed quia aeterna dispositio sapientiae divinae resultat* in eo de rebus futuris.

Thom. ibid. (388 v. 241–243):
... ut sic *speculum aeternitatis* intelligatur *non quod est aeternum, sed quod est aeternitatem repraesentans* ...

Alb. ibid. (Ed.-Ms., 25 v. 30–26 v. 3; ed. Torrell, 28 v. 25–30):
Ad illud quod quaeritur, secundum quam similitudinem speculum *transsumatur* (nicht transmutatur), dicendum videtur, quod *sola illa similitudine, quod in speculo resultat aliud*, cuius speculum nec causa est nec species est; ita enim in speciebus dictis resultat futurum, cum tamen species illa non sit causa rei futurae nec species abstracta a rebus; aliae *autem similitudines speculi meo iudicio non possunt transferri.*

Thom. ibid. (387 v. 180–187):
Dicendum, quod speculum proprie loquendo non invenitur nisi in rebus materialibus; sed in rebus spiritualibus *per quandam transsumptionem* dicitur *per similitudinem acceptam a speculo materiali*, ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id *in quo alia repraesentantur*, sicut in speculo materiali rerum visibilium formae apparent.

Cf. Thom. ibid. (389 v. 361–364):
... quamvis speculum a materialibus ad spiritualia transferatur, *non tamen haec translatio attenditur secundum omnes condiciones speculi materialis*, ut quamlibet earum in speculo spirituali observare oporteat, *sed solum secundum repraesentationem*.

Thomas betont hier, wie Albert gegen Alexander von Hales, daß es nur auf einen einzigen Vergleichspunkt ankommt[13].

[12] Zu *magistrale* verweist auch Torrell l. c. 26 nota 27 auf diese Thomas-Stelle.
[13] Die Übereinstimmung ist auch angemerkt von Torrell l. c. 28 nota ad v. 29–30.

Alb., Art. 2 § 2 ad 1 (Ed.-Ms., 30 v. 22–28; ed. Torrell, 32 v. 21–26):
Dicendum, quod contingentia de futuro non sunt unius rationis; *quorundam enim causae non sunt determinatae*, determinabiles autem a natura, et illa contingit *praecognoscere naturaliter*; quaedam autem sunt, *quorum causae non determinatae sunt* nec a natura determinabiles; sunt ea *quae sunt a libero arbitrio*, et illa non contingit *praecognoscere* nec in parte nec in toto per naturam.

Alb. ibid. solutio (Ed.-Ms., 30 v. 13–15; ed. Torrell, 32 v. 13–15):
Dicendum, quod futurorum contingentium dependentium a libero arbitrio *solus Deus* cognitor est *et cui ipse voluerit revelare*, eo quod liberum arbitrium non subiacet motui caeli nec ordini causarum naturalium.

Thom., In Is. c. 3 q. 3 (Ed. Rom. f. 7ra):

Sunt etiam quaedam[14] futura quae non habent *causas determinatas* in natura, et praecipue *quae fiunt ex libero arbitrio*; et harum *praecognitionem* nullus habet *nisi Deus*, cui omnia sunt praesentia propter stabilitatem suae aeternitatis, *vel* aliquis accipiens a Deo.

Drei weitere auffällige Parallelen zum Jesaja-Kommentar des Thomas sind nachgewiesen von Decker a. a. O., 165 Anm. 4; 166 Anm. 5; 168 Anm. 11. Ebenfalls weist Decker a. a. O., 169–184, darauf hin, daß bei Thomas noch anderes an Fragestellungen, Einwänden und Erwiderungen zu finden ist, was schon in Alberts Quaestio de prophetia (und bei Bonaventura) begegnet.

Alb., Art. 2 § 4 I,2 De visione imaginativa, obi. 1 (Ed.-Ms., 42 v. 20–23; ed. Torrell, 43 v. 12–15):
... ergo superfluum esset, quod aliae (species) ad hoc imprimerentur, *sicut si habeo habitum sub quo sufficienter cognosco grammaticalia*, non oportet me ad illud idem alium habere habitum.

Thom., Summa II–II q. 171 a. 4 obi. 3 (Ed. Leon., 372a):

Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quae ad illam scientiam pertinent, *sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia*; ergo videtur, quod propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Alb., Art. 2 § 4 I,2 De visione imaginativa, solutio (Ed.-Ms. 43 v. 11–16; ed. Torrell, 43 v. 31–44 v. 3):
Dicendum, quod probabilivs est, quod species *in imaginatione ordinentur et componantur quam novae imprimantur*. Unde omnes species imaginabiles a sensu recep-

Thom., De verit. q. 12 a. 7 ad 3 (Ed. Leon., 392a):

Dicendum[15], quod illarum rerum quas propheta vidit, *non oportet, ut ei denuo species infundantur*, sed ut *ex speciebus reservatis in thesauro virtutis imaginariae* fiat

[14] Festgestellt von Decker l. c. 167 Anm. 7.
[15] Vgl. Decker l. c. 177 ff.

tae sunt, sicut vult Augustinus, et Philosophus dicit in III De anima, quod ‚phantasia est motus a sensu secundum actum factus'.

quaedam *ordinata aggregatio* conveniens designationi rei prophetandae.

Alb. ibid. Art. 2 § 4 I,3 De intellectuali visione, ad 7 (Ed.-Ms., 48 v. 9–12; ed. Torrell, 48 v. 12–15): *Sed sicut accidens non est nisi in subiecto, ita illud quod inest per accidens, reducitur ad illud quod inest per se, quia, sicut dicit Philosophus in I De caelo et mundo, omne per accidens reducitur ad per se.* — Zur Verifizierung des Aristoteles-Zitates vgl. Torrell, 48 nota 14. Das Zitat steht nicht im 1. Buch des Aristoteles De caelo et mundo. Das mittelalterliche Florilegium Auctoritates Aristotelis, ediert von J. Hamesse, Löwen—Paris 1974, 147 (nicht: 47) n. 83, verweist auf das 8. Buch des Physik-Kommentars des Thomas, wo es ebenfalls nicht steht, obwohl Thomas es oft verwendet (Stellen bei Torrell). Jedenfalls zeige die Verwendung des Adagium hier in der Quaestio zum mindesten an, daß die Formulierung aus der Zeit vor Thomas stamme. Bei Albert findet das Adagium sich schon De IV coaeqaevis q. 24 a. 2 solutio (Ed. Paris. t. 34, 477b); ibid. ad 7 (481b); Super IV Sententiarum d. 12 a. 16 ad 12 (Ed. Paris. t. 29, 330b), wörtlich wie in der Quaestio. R. A. Gauthier, wie Torrell berichtet, wies den richtigen Weg, nämlich in das 2. Buch der aristotelischen Physik. Zu dieser Aristoteles-Stelle schreibt Albert in seinem Physik-Kommentar l. 2 tr. 2 c. 4 (Ed. Paris. t. 3, 147a): ... *sicut omne per accidens ad aliquod per se reducitur*, ebenfalls wörtlich wie hier in der Quaestio. Fünf weitere Stellen bei Albert habe ich noch notiert, von der Quaestio de luxuria bis zur Metaphysik (zweimal). Das Aristoteles-Zitat findet sich demnach, wie Torrell schreibt, in der Zeit vor Thomas, dann am ehesten, gerade von Thomas aus gesehen, bei Albert, hier in der Quaestio und an vielen anderen Stellen.

Thomas zieht also, wie auch Bonaventura (Decker a. a. O., 159 f), Alberts Quaestio de prophetia heran und entnimmt ihr — in Auswahl und eigener Fassung — Fragestellungen, Quellentexte, Einwände und Entgegnungen, und zwar derart, daß sie als Parallelen sehr wohl erkennbar bleiben. Er hat bei seinem literarischen Schaffen die Abhandlung Alberts berücksichtigt, kritisch benutzt, einiges in seinen Schriften verwendet und manchmal Alberts Gedanken weitergeführt, zuweilen übergangen oder abgelehnt.

3. Quaestio de raptu (f. 14rb—16ra)

Die Quaestio, nicht *disputata* im technischen Sinn, ist in drei Hss des 13. Jh.s überliefert. Mit der Quaestio de prophetia ist sie eng verbunden, sowohl durch sachliche Gemeinsamkeiten wie auch durch eine Selbstzitation auf jene in Vergangenheitsform.

In einem Abschnitt über die „Quaestio de raptu vor Thomas", wo Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Hugo von Saint-Cher und einige Magistri des Cod. Douai 434 besprochen werden, charakterisiert H. U. v. Balthasar[16] den Traktat Alberts als „die bedeutendste Leistung vor Thomas, in der zum ersten Mal Aristoteles beigezogen wird, die aber in den Quellen wie in den Grundanschauungen noch vorwiegend der bisherigen augustinischen und der neuplatonisierenden Tradition verhaftet bleibt. Im Gegensatz zu der wilden Unordnung der Fragenfolge in den meisten früheren Traktaten ist hier ein kunstvoller Aufbau durchgeführt".

In drei Hauptteilen (Artikeln) wird das Problem abgehandelt: „Quid sit raptus", „De raptu ex parte rapti", „De raptu ex parte rapientis".

Alb., Art. 1 obi. 3 (Ed.-Ms., 2 v. 5–7):

Item, si aliqua potentia est ordinata ad aliquid *ut ad perfectionem et finem, et ad aliud non ut ad perfectionem et finem, naturalius coniungitur primo quam secundo.*

Thom., De verit. q. 13 a. 1 obi. 11 (Ed. Leon., 416 v. 102–105):

Praeterea, *naturalius aliquid ordinatur ad ultimum terminum quam ad medium*, cum ad medium ordo fit propter ordinem ad ultimum.

Also das gleiche Argument mit literarischem Anklang bei verschiedener Fassung.

Alb., Art. 1 solutio (Ed.-Ms., 3 v. 1–5): Dicendum videtur secundum *magistros*, qui fuerunt ante nos, quod *raptus est ,ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam' elevatio vi superioris naturae*; unde elevatio haec est quodam modo praeter naturam, in quodam modo supra et quodam modo contra.

Thom., De verit. ibid. (415 v. 2–5) Describitur autem a *magistris* sic: *Raptus est ,ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam' vi superioris naturae elevatio.*

Die Editoren der Thomas-Werke (Ed. Leon., 415 nota ad v. 2) verweisen hier auf Alberts Quaestio de raptu.

Unter der persönlichen Bemerkung Alberts: *secundum magistros, qui fuerunt ante nos* ist Alexander von Hales zu erkennen[17], der in seiner Quaestio de raptu (q. 68), aus der vorfranziskanischen Zeit (Ed. Quar. III, 1346 n. 5) diese Definition vorlegt: *Dicitur enim proprie raptus ,ab eo quod est secundum naturam in id quod est praeter naturam in insensibili tempore'.*

Der Satzteil: *elevatio vi superioris naturae* (Alb.), der auch bei Thomas steht, nicht jedoch bei Alexander, der den *raptus* im eigentlichen Sinn definiert, ist von Albert hinzugesetzt, wie hier in der Quaestio, so auch Super Dion. De div. nom. (Ed. Colon. t. 37,1, 220 v. 13sq.) und Super Matth. 11, 12 (Ed. Paris. t. 20, 486b).

---

[16] Dt. Thomas-Ausgabe Band 23, 1954, 379 ff.

[17] Vgl. F. M. Henquinet, Vingt-deux questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de S. Thomas d'Aquin, in: NSchol 9 (1935) 300 Anm. 34.

Alb., Art. 2 § 1 II obi. 2 (Ed.-Ms., 5 v. 28–6 v. 3).

Thom., De verit. ibid. a. 3 Sed contra 2 (Ed. Leon., 423 v. 126–424 v. 132).

Alb., Art. 2 § 1 III (Ed.-Ms., 8 v. 26–28):
Item, *Dionysius in libro De divinis nominibus c. IV: ‚Est autem ecstasim faciens divinus amor*, et non dimittens sui ipsorum esse amatores, sed amatorum'.

Thom. ibid. a. 2 (421 v. 190–194):
Et sic in excessu mentis sive ecstasi aut raptu est quilibet divinorum contemplator et amator; unde dicit *Dionysius IV cap. De divinis nominibus: ‚Est autem extasim faciens divinus amor'*.

Alb., Art. 2 § 2 (Ed.-Ms., 11 v. 28–31):
Item, super Genesim II (21): ‚Immisit dominus etc.' dicit Glossa: *‚Qui ad videnda interiora rapitur, ab exterioribus oculos claudit*, et intelligit tunc in se, quod aliud est, quod regere debet, ut vir, et aliud, quod regi, ut mulier'.

Thom. ibid. (421 v. 194–197):
... et Gregorius in Moralibus de contemplatore dicit: *‚Qui ad interiora intelligenda rapitur, a rebus visibilibus oculos claudit'*.

An dieser Stelle zitiert Albert die Glossa ordinaria zu Gen. 2,21 (unter dem Namen des Gregorius), während Thomas direkt Gregorius nennt (Moral. l. 30 c. 16 n. 54; PL 76,554B) und auch den besseren Text bietet.

Alb., Art. 2 § 2 solutio (Ed.-Ms., 14 v. 9–10).

Thom. ibid. a. 5 (432 v. 108–121).

Hier geht es bei einer Teilfrage darum, ob Paulus in der Entrückung etwas über sein vegetatives Leben wußte. Thomas bemängelt – ohne den Namen zu nennen – den Lösungsversuch Alberts[18], weil dieser Punkt für die Entrückung derart unwichtig ist, daß Paulus ihn nicht eigens erwähnt[19]. Was Albert hier über Paulus schreibt, das verneint Thomas:

Alb.: *Scivit* enim, *quod anima* secundum se et sui partes *coniungebatur* corpori, prout est actus primus, et quod perfecta fiebat abstractio in actibus secundis quoad sensibilem et rationalem.

Thom.: Et ideo dicendum est, quod *simpliciter nescivit, an anima esset corpori coniuncta* vel non.

Alberts Traktat ist somit – neben anderen – eine nicht angegebene Quelle für Thomas, De verit. q. 13 De raptu. Feststellen läßt sich nämlich ein gleiches Argument hier wie dort; auch die von Alexander von Hales aufgestellte Definition von *raptus* ist aus Alberts Quaestio übernommen wie auch einige Zitate, und schließlich kommt die kontradiktorische Stellungnahme des Thomas zu einem Lösungsvorschlag Alberts in einer Nebenfrage hinzu.

---

[18] Ed. Leon. ibid. nota ad v. 112: *Albertus q. de raptu ...*
[19] Vgl. v. Balthasar l. c. 409.

4. Quaestio de visione Dei in patria (f. 16ra–vb)

Drei Hss. bringen diese Quaestio disputata, zusammen mit dem Cod. Vat. noch je eine von Toulouse und Padua, wohl ein Zeichen, daß die Franziskanertheologen sich für Alberts Disputation interessierten.

Das Thema der Gottesschau, das im 13. Jh. bedeutend vorwärtsgebracht wurde, erfreute sich bei Albert großer Aufmerksamkeit. Schon in dem frühen Werk De resurrectione ist es ausführlich erörtert. In der Quaestio de dotibus sanctorum, auf die hier erst noch einzugehen ist, verweist er für die ihm eigene, für ihn bezeichnende und von ihm weiterentwickelte Lehre von der *theophania* in Vergangenheitsform auf diese seine Quaestio de visione dei in patria, was für deren Echtheit natürlich entscheidend mitspricht und wohl auch etwas über die Entstehungszeit aussagt: wahrscheinlich gegen Ende der Pariser Lehrtätigkeit Alberts, als er Eschatologie (Super IV Sent.) vortrug.

Zuerst werden 16 Gründe (*auctoritates et rationes*) vorgelegt, die dagegen sprechen, daß im Zustand der Vollendung Gott in seinem Wesen geschaut wird. In der für Albert ungewöhnlich langen Hauptantwort (*solutio*) geht er die verschiedenen Arten des Schauens durch, angefangen vom körperlichen Sehen bis zur übernatürlichen Beschauung (*contemplatio*) und lehrt dann, daß die Himmlischen unmittelbar Gottes Wesen schauen im Glorienlicht – von Ps.-Dionysius in der Auslegung Alberts *theophania* genannt – als einem *medium* der Gottesschau, das aber nicht als Erkenntnisbild Gott als den Gegenstand des Schauens darbietet, vielmehr als eine ungeschaffene, von Gott selbst ausgehende Erhebung und Verstärkung des schauenden Geistes auf Gottes Wesen hin ist[20]: *sicut lux elevans intellectum ad divinam visionem sine velamine.* So auch Albert De resurr., De raptu, De dotibus sanctorum in patria, Super I Sent., Super Dion. De div. nom.

In der Entgegnung auf die Einwände werden – folgerecht zur Hauptaussage – Umfang, Grade, Grenzen der Gottesschau aufgezeigt:

Alb., obi. 1 (Ed.-Ms., 1 v. 4–9):

Videtur, quod non. Ioh. I (18): ‚Deum nemo vidit umquam'. Super illud dicit *Chrysostomus* in originali: *Nec ipsae caelestes essentiae, ipsa dico Cherubim et Seraphim, ipsum numquam, ut est, videre potuerunt.* Cum ergo eadem sit mensura hominis et angeli, Apoc. XXI (17), *nec*

Thom., IV Sent. d. 49 q. 2 a. 1 obi. 1 = Suppl. q. 92 a. 1 (Ed. Leon., 218)

Videtur, quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam, *quia Ioh. I. dicitur: ‚Deum nemo vidit umquam', et exponit Chrysostomus, quod nec ipsae caelestes essentiae, ipsa dico Cherubim et Seraphim, ipsum ut est, numquam videre potuerunt.* Sed hominibus

[20] Vgl. N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin, Freiburg/Schweiz 1954, 154–157.

sancti videbunt; sic non videbitur *per essentiam*. — Apoc. 21,17: ‚Mensura hominis, quae est angeli'.

non promittitur nisi aequalitas angelorum, Matth. XXII: ‚Erunt sicut angeli Dei in caelo'; ergo *nec sancti* in patria Deum *per essentiam videbunt*.

Das berühmte Chrysostomus-Zitat[21] gibt Thomas (auch De verit. q. 8 a. 1 arg. 1) wörtlich genau in der Wiedergabe durch Albert, der es noch wenigstens fünfmal verwendet, und zwar zweimal auch mit dem anspruchsvollen Zusatz: *in originali*, stark zusammengezogen, und verschieden von dem Text in der Glossa in II Sent. des Alexander von Hales, in der Ioh-Postille und in der Jes-Postille des Hugo von Saint-Cher. Verschieden ist nur jeweils die Bibelstelle in Verbindung mit dem Zitat: Alb.: Apoc. 21,17; Thom.: Matth. 22,30.

Alb. ibid. obi. 9 (Ed.-Ms., 3 v. 1–3):
Ad idem: *Dicit Dionysius* in epistula *ad Dorotheum*: ‚Divina caligo inaccessibile lumen est, in qua habitare Deus dicitur, et *invisibilis existens propter excedentem claritatem* ...'. — Ps.-Dionysius, Epist. V (PG 3,1073A; Dionysiaca I, 620): *Dorotheo* ministro. Divina caligo ...

Thom. ibid. obi. 5 = Suppl. ibid.
Praeterea, sicut Dionysius dici *ad Hierotheum* (!): ‚*Invisibilis* quidem *Deus est existens propter excedentem claritatem*'.

Alb. ibid. obi. 14 (Ed.-Ms., 3 v. 32–4 v. 3):
Ad idem: *Augustinus in libro De videndo deo: Deus ‚natura invisibilis est*, sicut et incorruptibilis ...'. — Aug., Epist. 147 c. 15 n. 37 (PL 33,613; CSEL 44 311 v. 10–14).

Thom., IV Sent. d. 49 q. 2 a. 1 obi. 13 = Suppl. ibid. obi. 13 (Ed. Leon., 218b):
Praeterea, *Augustinus* dicit *in libro De videndo Deo: Deus ‚est natura invisibilis'*. Sed ea quae insunt Deo per naturam, non possunt aliter se habere; ergo non potest esse, quod per essentiam videatur.

Alb. ibid. obi. 10 (Ed.-Ms., 3 v. 9–13):

Item ad idem: *Intelligibilis ad intellectum aliqua debet esse proportio, sicut inter* agens et patiens, *perfectionem et perfectibile*; sed essentia divina est improportionabilis intellectui creato, *cum in infinitum distent*; ergo ipso videri non potest.

Thom. De verit. q. 8 a. 1 obi. 7 (Ed. Leon., 216a):
Praeterea, *intellectus debet esse proportionatus intelligibili*, cum *intelligibile sit perfectio intellectus*; sed nulla potest esse proportio inter essentiam divinam et intellectum angelicum, *cum in infinitum distent*, et talium non est proportio; ergo angelus non potest Deum per essentiam videre. — Vgl. Thom., IV Sent. d. 49 q. 2 a. 1 obi. 6 = Suppl. q. 92 a. 1 obi. 6 (Ed. Leon., 218a).

---

[21] Vgl. H. F. Dondaine, L'objet et le ‚medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII[e] siècle, in: RThAM 19 (1952) 81–84, 100 ff.

Dieser letzte Einwand steht um 1240 sachgleich fast immer an der Spitze der Vernunftgründe gegen die Erkennbarkeit Gottes oder die beseligende Gottesschau[22].

Alb. ibid. ad 14 (Ed.-Ms., 9 v. 25–27): *Dicendum, quod Augustinus* intelligit *de visione corporali*, quia in eodem libro dicit, quod Deum mente videre possumus.	Thom. ibid. ad 13: *Dicendum, quod Augustinus* loquitur *de visione corporali*, qua numquam videbitur. Quod patet ex hoc quod praemittitur ...
Alb. ibid. ad 1 (Ed.-Ms., 6 v. 15–21): Sed diversimode suscipiunt secundum facultatem suscipientium; et ideo dicit *Chrysostomus, quod nec caelestes essentiae ipsum vident, ut est, quia non suscipiunt ipsum sicut ipse se. Et hoc est secundum intentionem evangelistae, qui vult probare Christum esse Deum ex perfecta susceptione Dei, quam se habere manifestavit.*	Thom. ibid. ad 1: Et sic intelligit *Chrysostomus* unde subdit: ‚Notionem huius dicit evangelista certissimam ...', *et hic est evangelistae intellectus, unde subdit: ‚Unigenitus*, qui est etc.', *per comprehensivam visionem volens probare Filium esse Deum.*
Alb. ibid. ad 10 (Ed.-Ms., 8 v. 24–30): *Dicendum, quod licet intellectus creati ad Deum non sit aliqua proportio*, quae est determinatorum in una natura communi, sicut formae ad materiam, *est tamen aliqua proportio* ut relatorum secundum bene esse ad aliquid unum, quantum possunt.	Thom. ibid. ad 6 = Suppl. l. c. ad 6 (Ed. Leon., 220b): *Dicendum, quod, quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio ..., potest tamen esse inter ea proportionalitas, quae est similitudo proportionum ...*

5. Quaestio de dotibus sanctorum in patria (f. 16vb–18ra)

Auch die Quaestio disputata de dotibus befaßt sich, wie die vorhergehende, mit der sie durch eine Selbstzitation Alberts verbunden ist, mit dem Leben in der seligen Ewigkeit.

Im Cod. Vat. lat. 781, wo allein sie erhalten ist, hat sie ihren Platz zwischen Alberts QQ De visione Dei und De sensibus corporis gloriosi, an deren beider Echtheit kein Zweifel besteht.

An nicht genannten Quellen sind festgestellt Schriften des Alexander von Hales, des Wilhelm von Auxerre, des Hugo von Saint-Cher.

Andererseits hat Thomas die Abhandlung Alberts studiert und für seinen Sentenzenkommentar nutzbar gemacht.

---

[22] Zur Vergleichung: Cod. Douai 434 II, q. 480 a. 2 obi. 1, zitiert von H. F. Dondaine l. c. 94 Anm. 107.

Die Anfänge dieses Traktates gehen — nach vielbeachteten Elementen aus dem Proslogion Anselms von Canterbury — zurück auf Petrus von Poitiers, Praepositinus von Cremona, Lothar von Segni (Innocentius III), Stephan Langton, der als erster drei *dotes animae* und vier *dotes corporis* erwähnt[23]. Vollständig tritt der Traktat zuerst bei Wilhelm von Auxerre auf[24] und findet dann acht Bearbeitungen im Cod. 434 von Douai[25].

Schon vor dem Abschluß der Frühschrift über die Schöpfung (De IV coaequaevis) arbeitete Albert die Schrift De resurrectione aus[26], wo in dem Teil De resurrectione ex parte bonorum tantum der erste Platz den himmlischen Brautgaben (*dotes*) gewidmet ist[27].

Hier in der Quaestio nun geht Albert, etwa ein Jahrzehnt später, von dem auf die hypostatische Union gegründeten Aspekt der Kirche als der Braut Christi aus und sucht mit Hilfe des juristischen Begriffes von *dos* diese theologische Lehre auf seine Weise weiterzuentwickeln, und zwar mit betont ekklesialer Ausrichtung.

Beachtenswert ist schon die Gliederung:

Alb. *sechs* Artikel:	Thom., IV Sent. d. 49 q. 4 a. 1—5: *fünf.*
1. „Quid sit dos"	1. „Utrum beatis sint assignandae aliquae dotes
2. „Utrum dotes sint idem quod beatitudo et felicitas"	2. „Utrum dos a beatitudine differat"
3. „Cui debeatur dos"	
4. „Utrum Christo debeatur dos"	3. „Utrum Christo insint dotes"
5. „Cuius est dare dotes"	4. „Utrum angelis insint dotes"
6. „De numero dotium"	5. „De numero dotium"
Alb., Art. 3 arg. 3 (Ed.-Ms., 7 v. 29—8 v. 1):	Thom. l. c. a. 4 Sed contra 1 = Suppl. q. 95 a. 4 Sed contra 1 (Ed. Leon., 229b):
Item, videtur, quod (dotes) non debeantur angelis. *Origenes* enim super Canticum Canticorum[28] distinguit *quattuor, scilicet sponsum, sponsam, adulescentulas, et sodales sponsi, et dicit, quod angeli sunt sodales; sed dotes non debentur nisi* sponso et *sponsae*; ergo non debentur angelis.	*Origenes distinguit quattuor personas, scilicet sponsum et sponsam, adulescentulas, et sodales sponsi, et dicit, quod angeli sunt sodales sponsi; cum ergo dotes non debeantur nisi sponsae, videtur, quod* angelis dotes non conveniant.

[23] Text zitiert von Wicki l. c. 202.

[24] Wicki ibid.

[25] Wicki l. c. 44.

[26] Vgl. W. Kübel, Ed. Colon. t. 26 Prolegomena IX. — Fries, Hat Albertus Magnus in Paris studiert? in: ThPh 59 (1984) 417 f.

[27] Ed. Colon. t. 26 n. 126—154, 322—340.

[28] Super Cant. hom. 1, interpr. Hieronymi (PL 23,1119C); Glossa ordinaria super Cant., Praef.: *Quattuor mihi in his videor invenisse personas: virum et sponsam, cum sponsa adulescentulas, cum sponso sodalium greges.*

Das Origenes-Zitat steht nicht an den Parallelstellen in Alberts Werken (De resurr., Super IV Sent.).

Alb., Art. 4 arg. 3 (Ed.-Ms., 9 v. 21–26).

Thom. ibid. a. 3 arg. 3 = Suppl. l. c. a. 3 arg. 2 (228b).

Auch dieses Argument steht nicht bei Albert an den Parallelstellen.

Alb. ibid. arg. 6 (Ed.-Ms., 10 v. 11–16):

Ad idem: *Sicut dicit Augustinus in libro De doctrina christiana: Christus per regulam Ticonii nominat se sponsum et sponsam in eadem auctoritate, scilicet Is. LXI* (10): *‚Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis'. Cum igitur dos sit ad communem usum sponsi et sponsae, videtur, quod Christus habeat dotes.*

Thom. ibid. arg. 3 = Suppl. l. c. arg. 3 (Ed. Leon., 229b).

Praeterea, *ut dicit Augustinus in libro De doctrina christiana: Christus secundum regulam Ticonii* propter unitatem corporis mystici, quae est inter caput et membra, *nominat se etiam sponsam et non solum sponsum,* ut patet *Is. LXI: ‚Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis'. Cum ergo sponsae debeantur dotes, oportet in Christo dotes, ut videtur, ponere.*

Vgl. Augustinus, De doctrina christ. l. 3 c. 31 n. 44 (PL 34,82; CSEL 80, 106 v. 10–20; CC 32, 104 v. 1–3, v. 7–11). Augustinus zitiert Jes 61,10 nach der sog. Praevulgata: *Sicut sponso imposuit mihi mitram, et sicut sponsam ornavit me ornamento.* Albert und Thomas zitieren nach der Vulg. – An den Parallelstellen bei Albert erscheint das Augustinus-Zitat nicht.

Alb. ibid. arg. 8 (Ed.-Ms., 10 v. 20–23).

Thom. ibid. arg. 4 = Suppl. l. c. arg. 4 (Ed. Leon., 229a).

Alb. ibid. arg. 9 (Ed.-Ms., 10 v. 24–27).

Thom. ibid. arg. 1 = Suppl. l. c. arg. 1 (228b).

Alb. ibid. solutio (Ed.-Ms., 10 v. 28–32):

Dicendum, quod ea *quae dicuntur dotes, excellentissime Christus habuit,* tam ex parte animae quam ex parte corporis. *Sed tamen in ratione dotis* similiter *non competunt* ...

Thom. ibid. corpus = Suppl. l. c. corpus (229a):

Dicendum, quod circa hanc difficultatem est duplex opinio. Quidam enim dicunt ... Unde secundum alios (scil. Alb.) dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie sicut aliis sanctis; *ea tamen quae dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.*

Die zweite von Thomas berichtete Meinung (*secundum alios*) ist die des Albertus: Christus besitzt in Fülle die himmlischen Brautgaben, *dotes* genannt, wenn auch nicht als solche (*in ratione dotis*). Wie gewöhnlich bei solchen Meinungswiedergaben ist anzunehmen, daß Thomas sich der letzten anschließt, wie es im folgenden deutlich wird.

Alb. ibid. (Ed.-Ms., 11 v. 11–13):

Si tamen (natura humana in Christo) *aliquando dicitur sponsa, hoc est, quia habet*

Thom. ibid. ad 2 = Suppl. l. c. ad 2 (Ed. Leon., 229a):

Sed quod *quandoque desponsata dicatur humana natura,* secundum quod Verbo con-

aliquem actum sponsae, scilicet perpetuam coniunctionem, et gubernari et huiusmodi.

iuncta est, *hoc est, inquantum habet aliquem actum sponsae, quia scilicet inseparabiliter coniungitur*, et quia in illa coniunctione humana natura est Verbo inferior et per Verbum *regitur*, sicut sponsa per aponsum.

Alb. ibid. ad 8 (Ed.-Ms., 13 v. 5–16):

... Christus autem cum ecclesia *non est aliquod maius bonum* quam per se, quoniam bonum quod est in ecclesia, est improportionabile et quasi nihil respectu boni quod est Christus. Et praeterea, *bonum ecclesiae non est aliquid separatum a Christo, sed totum bonum eius Christus est et ab ipso.* Membrum etiam habet operationem ad communem utilitatem totius, et sic Christus dicitur membrum, *quoniam influit toti corpori vitam spiritualem; unde non competit sibi habere dotem sicut aliis membris.*

Alb. ibid. ad 9 (Ed.-Ms., 13 v. 17–19).

Thom. ibid. a. 3 ad 4 = Suppl. l. c. a. 4 ad 4 (Ed. Leon., 229b):

... et sic Christus dicitur membrum ecclesiae, inquantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet *influere aliis vitam*, quamvis non multum proprie dicatur membrum ... In Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter integrum; *unde ipse est totum ecclesiae bonum, nec est aliquid maius ipse et alii quam ipse solus* ... Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae. *Et sic ei non convenit ratio dotis.*

Thom. ibid. ad 1 = Suppl. l. c. ad 1 (229a).

Zum folgenden Vergleichungspunkt: Albert hält konsequent an der juristischen Beschreibung der *dos* fest (*dos semper datur sponso a parte sponsae*), obwohl dadurch die Übertragung auf die himmlischen Brautgeschenke schwieriger wird. Thomas merkt diese Schwierigkeit an, verteidigt aber die Lösung Alberts und macht sie sich zu eigen:

Alb. ibid. Art. 1 solutio (Ed.-Ms., 3 v. 28–4 v. 7):

Qualiter autem sumatur ista similitudo (inter matrimonium corporale et spirituale), diversimode traditum est a magistris. Quidam dixerunt, quod dos dicitur proprie, quod dat sponsus sponsae *ad ornatum* matrimonii; similiter dos spi-

Thom. ibid. a. 1 corpus = Suppl. l. c. a. 1 corpus (Ed. Leon., 227b):

... et hi ornatus a magistris dotes sunt nominati. Unde datur quaedam diffinitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: Dos est perpetuus *ornatus* animae et corporis, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine iugiter perseverans[29] ... Sed de

[29] Berichtet von Alexander Halensis, Glossa in II Sent. d. 20 n. 2 (Ed. Quar. 175 v. 10–12); Quaestiones Disputatae q. 66 membrum 1 (Ed. Quar. III, 1319 v. 23–25). Diese Umschreibung wird von Albert und anderen dem „Anselmus“ zugeschrieben, ist jedoch bei ihm nicht zu finden, höchstens durch ein *colligere*, wie Albert es auch für die Anselmianische Erbsündedefinition angibt. Diese Definition der *magistri* steht bei Albert hier Art. 1 Contrarium an letzter Stelle, wird aber von ihm für unvollständig erklärt (Ed.-Ms. 3 v. 13–15, 5 v. 22–32), wie auch Thomas sie für nicht angemessen hält (wie an seinem Text zu sehen ist). — Vgl. Wilhelm von Auxerre, Summa 1.4 tr. 12 c. 2 (ed. Regnault f. 58va): ... *quia dos est illud donum quod dat sponsus sponsae ad hoc, ut inde vivat.*

ritualis dicitur, quod Christus dat sanctis, ut facilis et congrua sit coniunctio. *Sed a magistris in quorum consideratione cadit dos secundum suam proprietatem, dicitur, quod dos semper datur sponso a parte sponsae, sive a patre sponsae sive ab alio loco patris, ut sit delectabilis et non onerosa coniunctio. Sed quod datur sponsae a sponso, dicitur donatio propter nuptias ...*

ratione nominis diversi diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale ... Sed istud non videtur usquequaque conveniens ... Et ideo alii[30] dicunt, quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum, *quod in matrimonio corporali datur sponsae ex parte sponsi ...* Sed hoc est manifeste contra *id quod iuristae dicunt, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod dos proprie est quaedam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii*, quod sustinet vir. *Sed illud quod sponsus dat sponsae, vocatur donatio propter nuptias* ... Et ideo secundum alios[31] dicendum, *quod dos in matrimonio carnali proprie dicitur, quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii ...*

Sed tunc remanet difficultas, quomodo haec assignatio possit aptari ad propositum, cum ornatus, qui sunt in beatitudine, dentur sponsae spirituali a patre sponsi. Quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Alb. ibid. solutio (Ed.-Ms., 4 v. 21–27):

Pater autem sponsae spiritualis est idem qui est pater sponsi; sponsi autem pater est per naturam, sponsae vero pater est per adoptionem. Licet enim, ut dicit Augustinus, pater per adoptionem sit tota trinitas, tamen *per appropriationem convenit specialiter Patri*; similiter et *collatio* istorum munerum, quae dicimus dotes, quia proficiunt secundum posse, potentia autem attribuitur Patri.

Thom. ibid. ad 2 = Suppl. l.c. ad 2 (Ed. Leon., 228a):

Unde huiusmodi dotes in spirituali matrimonio proprie loquendo magis dantur a patre sponsae quam a patre sponsi; sed tamen haec *collatio*, quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest *appropriari* per aliquem modum: *personae quidem Patris* ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturarum *appropriatur ..., ut sic idem sit pater sponsi et sponsae.*

Alb. ibid. solutio (Ed.-Ms., 4 v. 15–21).

Thom. ibid. ad 3 = Suppl. l.c. ad 3 (228a).

Alb., Art. 3 ad 3 (Ed.-Ms., 8 v. 24–9 v. 6).

Thom. ibid. a. 4 corpus = Suppl. l.c. a. 4 corpus (229sq.).

---

[30] Alexander Halensis, Quaest. Disp. q. 66 resp. (Ed. Quar. III, 1319 v. 19–1320 v. 4).

[31] Albert, Text in der Spalte gegenüber.

Alb., Art. 6 obi. 1 (Ed.-Ms., 14 v. 10–15).	Thom. ibid. a. 5 obi. 6 = Suppl. l. c. a. 5 obi. 6 (230a–b).
Alb. ibid. obi. 3 (Ed.-Ms., 14 v. 20–26).	Thom. ibid. obi. 5 = Suppl. l. c. obi. 5 (230a).

An diesen drei letzten Stellen handelt es sich um zwei gemeinsame Quellentexte und um die sachgleiche Erklärung dafür, warum die Engel mit den Brautgaben (für die Seele des Menschen) beschenkt werden.

6. Quaestio de sensibus corporis gloriosi (f. 18va–20va)

Die einzige Quaestio Alberts, die in vier Hss überliefert ist. Drei stammen aus dem 13. Jh., eine aus dem 15 Jh.: Karlsruhe, Bad. Landesbibliothek Cod. Aug. 32; hier wird am Anfang und am Schluß dem *dominus* und *frater* Albertus die Quaestio zugeschrieben, und das läßt sich mit inneren Kriterien vollauf bestätigen[32].

Entstanden ist sie – eher lehrhafte Darlegung als Disputation – gemäß einer Selbstzitation Alberts nach dem 2. Buch des Sentenzen-Kommentars Alberts (1246) und wahrscheinlich in der Nähe des 4. Buches (1248/49).

Das Thema, dessen Diskussionsmaterial hauptsächlich der philosophischen Anthropologie und der Kosmologie entnommen ist, fand in Albert einen an Naturforschung besonders interessierten und dafür zuständigen Bearbeiter, wie die Ausführungen zeigen.

In der Erklärung geht er davon aus, daß die Sinnesorgane ein unerläßlicher Bestandteil des menschlichen Organismus sind und daß die Sinneserfahrung – *experimentalis cognitio sensuum* (1 v. 25) – ein Wert ist (*perfectio*), der dem vollkommenen Lebewesen entspricht, das der Mensch ist, und zwar erst recht im Endzustand. Somit gehören zum Auferstehungsleib die Sinnesorgane samt den als Bestandteile der unsterblichen Geistseele nach dem Tod in der Anlage weiterbestehenden Sinnesvermögen. Den Auferweckten in der Vollendung ist eine nach Vermögen und Vollzug vollkommene Sinnentätigkeit gegeben, nicht als Lebensnotwendigkeit, sondern als Erweis der natürlichen Lebensmächtigkeit des verklärten Leibes – auch der Leib ist ja *membrum Christi* – sowie als Möglichkeit zur Verherrlichung Gottes in den Dingen, gerade sofern sie den Sinnen unterliegen.

Ein paar karge Ansätze für diesen Traktat liegen bei Wilhelm von Auxerre vor. Im Cod. 434 von Douai ist zu diesem Thema nichts zu finden.

---

[32] F. M. Henquinet, der diese Zuschreibung noch nicht kannte, hat die Echtheit mit inneren Gründen zuverlässig bewiesen: Une pièce inédite du commentaire d'Albert le Grand sur le IVe livre des Sentences, in: RThAM 7 (1935) 256, 267–272.

Die Diskussion ist in zwei Artikel gegliedert: Art. 1: „De sensibus in communi"; Art. 2: „De singulis sensibus". Ein dritter Punkt der Gliederung ist nicht eigens ausgeführt, wird aber notwendigerweise mehrmals miterörtert: *Tertio, utrum contingat inesse quasdam passiones sensuum, quae insunt hic, vel non* (1 v. 5–6).

Thomas hat nicht eine gesonderte Abhandlung zu diesem Thema erstellt; er hat die Sinnentätigkeit nach der Auferstehung im 4. Buch des Sentenzen-Kommentars im Zusammenhang mit der Leidensunfähigkeit (*impassibilitas*) des verklärten Leibes, also zusammen mit den *dotes* mitbesprochen: In IV Sent. d. 44 q. 2 a. 1 quaestiuncula 3–4 = Suppl. q. 82 a. 3–4 (Ed. Leon., 189a–190b). Dabei ist ein Einfluß der Quaestio Alberts öfters faßbar.

Alb., Art. 1 arg. 2 (Ed.-Ms., 1 v. 14–17).	Thom. l. c. qla 3 Sed contra 2 = Suppl. l. c. a. 3 Sed contra 2 (189a).
Alb. ibid. In contrarium 1 (Ed.-Ms., 2 v. 15–16).	Thom. ibid. obi. 1 = Suppl. l. c. obi. 1 (189a).
Alb. ibid. ad 1 (Ed.-Ms., 4 v. 25–27): Aliter tamen solverunt quidam, dicentes, quod sensus ibi erit *extramittendo tantum. Sed hoc non convenit nisi visui, et neque etiam visui necessario probatur*, ideo relinquo. – Cf. ibid. solutio (9 v. 24–28).	Thom. ibid. corp. = Suppl. ibid. corp. (189a): Quidam enim dicunt ..., quod non erit ibi sensus in actu per receptionem alicuius speciei a sensibilibus, sed magis *extramittendo. Sed hoc non potest esse* ...
Alb. ibid. solutio (9 v. 4–14): Una (opinio) fuit, quod in veritate visus erit nihil recipiendo, sed *habendo sensibilium species apud se.* Dicunt enim hi[33], quod, sicut modo fit *ascensus* in anima nostra per modum abstractionis formarum usqe ad intellectum ..., ita tunc erit *descensus* per compositionem ab intellectu ... Et isti necesse habent dicere tria, quorum quodlibet reputatur inconveniens a philosophis ...	Thom. ibid.: Et ideo alii dicunt, quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, *sed per influxum a superioribus viribus*, ut, *sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita econverso tunc inferiores accipient a superioribus.* Sed ille modus receptionis non facit vere sentire ...
Alb. ibid. (10 v. 4–7): Dicendum ergo videtur hic, quod visus tantum fit intussuscipiendo, et nihil extramittendo ... Unde dico, *quod etiam in gloriosis corporibus intus fiet suscipendo.*	Thom. ibid.: Et ideo dicendum est cum aliis[34], *quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus, quae sunt extra animam* ...

[33] Albert selber, De resurr. Ed. Colon. t. 26, 343 v. 32–40, 311 v. 74–80, 312 v. 1–8, 319 v. 28–30, 344 v. 11–14, v. 16–23.

[34] Alberts Meinung. Text in der Spalte gegenüber.

Alb., Art. 2 § 2 ad 2 (Ed.-Ms., 14 v. 3–16).	Thom. ibid.
Alb., Art. 2 § 5 obi. 3 (19 v. 27–20 v. 8):	Thom. ibid. qla 3 obi. 2 = Suppl. l. c. a. 3 obi. 2 (189a):
Item, cum duae sint *operationes* sensibilis, ut supra dictum est, scilicet *naturalis et animalis*, inter has duas operationes erit ordo; *oportet enim naturalem praecedere animalem.*	Praeterea, *immutatio naturalis praecedit immutationem animalem*, sicut esse naturale praecedit esse intentionale; sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis *non immutabuntur immutatione naturali, ergo nec immutatione animali* ...
Alb., Art. 2 § 3 (14 v. 23–24).	Thom. ibid. qla 4 corp. = Suppl. l. c. a. 4 corp. (190a).
Alb. ibid. § 1 obi. 4 (8 v. 2–16).	Thom. ibid. obi. 6 = Suppl. l. c. obi. 6 (190a).
Alb., Art. 2 § 2 arg. 3 (11 v. 29–31), arg. 1 (11 v. 16–22).	Thom. ibid. qla 4 corp. = Suppl. l. c. a. 4 corp. (190a).
Alb., Art. 2 § 4 ad 2 (18 v. 2–4):	Thom. l. c. qla 4 corp. = Suppl. l. c. a. 4 corp. (190a):
Dicendum, quod, *licet nihil sit gustabile, tamen potestas haec* (scil. gustus) *inerit resurgentibus* propter integritatem animae sensibilis et laudem sapientiae operatricis talis potestatis.	Quidam enim dicunt, quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiae sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet tactus et visus ... Sed hoc non videtur verum ... Et ideo secundum alios[35] dicendum, quod etiam odoratus et auditus erunt ibi in actu. *Sed gustus non erit in actu ita, quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto* ...

Hier wird der Gechmackssinn auf das Sinnes*vermögen* (ohne Vollzug) eingeschränkt.

Alb., Art. 2 § 5 solutio (Ed.-Ms., 20 v. 22–21 v. 5):	Thom. ibid. ad 1 = Suppl. l. c. ad 1 (19 a–b):
Unde dico, quod tactus gloriosi corporis immutabitur ad susceptionem tangibilis *secundum esse spirituale* ... *Habemus autem simile in corpore Adae ante peccatum ..., quod, si homo non peccasset, nec ignis ureret, nec gladius scinderet ..., cum tamen omnia haec absque dubio primus homo sensu percepisset.*	... et ideo in corporibus gloriosis ... erit immutatio a qualitatibus tangibilibus *spiritualis* tantum, sicut et *in corpore Adae* fuit, *quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset, et tamen horum sensum habuisset.*

[35] Albert, vgl. Art. 2 § 3 solutio und § 2 solutio (Ed.-Ms., 15 v. 9–10, 13 v. 3–4).

Alb., Art. 2 § 3 ad 1 (15 v. 28–16 v. 10):	Thom. ibid. qla 4 ad 3 = Suppl. l. c. a. 4 ad 3 (190b):
Et ut hoc intelligatur, notanda est quaedam distinctio Avicennae[36] de operationibus sensibilium ... Cuius signum in odore est, *quod videmus vultures per quingentas leucas*[37] *et amplius odorare cadavera* ... Tertia est autem generatio speciei odoris *secundum esse spirituale* ... Et hoc modo praecipue in spiritualibus corporibus sensibilia in patria generabuntur, ut puto.	quod patet ex hoc, *quod vultures currunt ex odore percepto ad cadaver* ... Unde (odor) immutabit *spirituali immutatione* ..., et sic erit sensus odoratus in sanctis ...; cognoscet non solum *excellentias odorum ..., sed etiam minimas odorum differentias.*
Alb. ibid. solutio (15 v. 9–18): ... et ideo natura ordinavit opercula, unde homo prave odorat[38], et non percipit *nisi excellentias odorum. Tunc autem discernet minimas odorum differentias* ...	
Alb., Art. 2 § 4 solutio (17 v. 17–30).	Thom., IV Sent. d. 44 q. 1 a. 3 qla 4 ad 1 = Suppl. q. 81 a. 4 ad 1 (187a).
Alb., Art. 2 § 1 ad 2 (10 v. 25–30).	Thom. ibid. q. 2 a. 1 qla 4 ad 5 = Suppl. q. 82 a. 4 ad 5 (Ed. Leon., 190b).

Ausgeführt ist an diesen beiden Stellen jeweils, daß die tatsächliche Nahrungsaufnahme bei den Auferweckten nicht nötig ist zum Lebensunterhalt und daß eben die Auferweckten – im Unterschied vom auferstandenen Herrn – nicht zur Auferbauung des Glaubens beizutragen haben, und daß die Brautgabe (*dos*) der *claritas* des Auferstehungsleibes das Sehen nicht unmöglich macht, vielmehr noch schärfer und stärker.

Die hier und jetzt von einigen QQ Alberts aus unternommene Vergleichung – die sich nur in gedrängter Form bieten ließ – mit Thomas-Schriften hat erkennen lassen, daß Thomas die Traktate Alberts, die er im Cod. Vat. lat. 781 in Reichweite hatte, in seinen theologischen Werken für Quellentexte, Diskussionsmaterial und für den Lehrinhalt herangezogen hat. Wie schon durch ähnliche Untersuchungen an anderen – und bedeutenderen – Werken des Albertus und des Thomas[39],

[36] Avicenna, VI Naturalium parte 1 c. 5 (Ed. Veneta 1508, Nachdruck Frankfurt a. M. 1961 f. 8vb).

[37] Gallische Meile = 1500 passus.

[38] Vgl. Arist., De anima 1.2 c. 9 (412 a 10sq.). Alb., De anima Ed. Colon. t. 7,1, 132 v. 75sq., v. 42–46.

[39] Vgl. R. A. Gauthier, Ed. Leon. vol. 47 (1969) Praefatio 235*, wo das Einwirken des gerühmten Albert-Werkes Super Ethica Commentum et Quaestiones (zwischen 1250 und 1252) auf den Ethik-Kommentar des Thomas (um 1260) ausgiebig nachgewiesen ist. – P. Glorieux, De quelques „emprunts" de saint Thomas, in: RThAM 8 (1936) 154–167.

dürfte das Verhältnis des Schülers zu seinem Lehrer auch durch die hier mitgeteilten Beobachtungen ein wenig mehr zutage treten. Die Vergleichung gibt überdies Gelegenheit – die einen eigenen Reiz hat –, dem Thomas bei seinem fruchtbaren literarischen Schaffen etwas über die Schulter zu gucken.

LES SERMONS ATTRIBUÉS A SAINT THOMAS: QUESTIONS D'AUTHENTICITÉ

par Louis J. Bataillon (Grottaferrata/Roma)

Il y a quatre-vingt-dix ans paraissait à Udine, par les soins d'un prêtre du diocèse, Giambattista Lotti, un volume de 366 pages intitulé: Sermones qui divo Thomae tribuuntur[1]. Il ne comprenait pas moins de 194 sermons et 26 *conceptus praedicabiles*. Dans la préface, Lotti expliquait que son oncle, qui portait même nom et même prénom que lui, étant curé de Sedigliano, avait trouvé chez un médecin local un manuscrit daté de 1298 selon deux hexamètres qui s'y lisaient qui contenait des sermons dont trois coïncidaient avec les textes imprimés parmi les Opera omnia de saint Thomas. Il concluait:

«Ast, utcumque res se habeat, cum sit indubium

a) *D. Thomam multum multisque locis praedicasse;*

b) *praeter sermones editos et notos S. Doctoris multos esse non editos et non notos;*

c) *codicem nostrum pertinere ad finem saeculi XIII;*

d) *in eo extare tres sermones, qui evidentissime sunt S. Thomae; caeterorum vero stylum, partitionis methodum, clausulam — Rogemus ergo — doctrinam aliaque convenire cum tribus illis ac cum omnibus ejusdem auctoris sermonibus, Neapoli an. 1853 typis mandatis, temeritatis notam effugiam, si opinari audeo omnes qui hic exhibentur, sermones, ab Angelico Doctore habitos fuisse*[2].»

Le bon abbé Lotti était, comme son oncle d'ailleurs, bien naïf. Il a commencé par mal dater son manuscrit d'après un distique mal compris qui semble vouloir donner la date de la passion du Christ d'après les

---

[1] Sermones qui divo Thomae tribuuntur ex codice membranaceo saec. XIII excerpti nunc primum in lucem editi curante Sac. I. B. Lotti, Utini, 1896. — L'oncle inventeur avait déjà fait une publication partielle de neuf pages: Sermones de Spiritu sancto, de magna cœna, de sancta Maria stella Iacob ... excerpti ex quodam codice membranaceo saeculi XIII adhuc inedita nuperque reperta a Jo.Bap. Lotti parrocho S. Laurentii M. prope Sedelianum in archidioecesi Utinensis. Utyni,. 1879. Il y proposait déjà, avec moins d'assurance, l'attribution à saint Thomas. Une transcription de certains sermons, probablement de la main de Lotti l'ancien, se trouve également dans Vat.lat. 14824, f.1r–8v.

[2] xii.

années de la création[3]. Le manuscrit, qui fait maintenant partie des Vaticani latini sous la cote 13931, est de la fin du XIVe siècle, sinon du début du XVe et d'origine sud-allemande. Copié en effet par un scribe du nom d'Hertwicus, il comprend les constitutions synodales de Pierre évêque de Passau publiées après le concile tenu à Vienne en 1267[4]. Il s'agit d'un recueil à usage personnel constitué par un clerc, probablement séculier, qui a copié pèle-mèle des sermons tirés de diverses collections: non seulement trois correspondent bien avec des éléments des *Sermones festiui* imprimés à tort sous le nom de Thomas d'Aquin, dont il va être bientôt question[5], mais on trouve aussi des sermons de Berthold de Regensburg, de Constantin d'Orviéto, d'Aldobrandino Cavalcanti et bien d'autres qui figurent dans des collections anonymes. L'attribution à saint Thomas des sermons de Vat. lat. 13931 ne repose donc sur rien mais est typique de la légèreté avec laquelle on peut mettre des ouvrages quelconques sous un nom glorieux. Pour d'autres séries, il y avait au moins une mention explicite de saint Thomas dans les manuscrits eux-mêmes[6].

La première édition d'Opera omnia de saint Thomas, celle qui a paru à Rome en 1570 et que l'on appelle généralement Editio Piana, présente au t. XVI, à la suite des Commentaires sur saint Paul mais avec une foliotation spéciale, des *Sermones pro Dominicis diebus et pro Sanctorum solemnitatibus, qui ex Bibliotheca Vaticana nunc primum in lucem prodeunt.* Le

---

[3] Ce distique se trouve p.vii de l'édition et f.76v de Vat.lat. 13931 et se lit:
Lx. et duo.c. simul addas milia quinque.
Est ihesus xpistus pro nobis wlnera passus.
Il semble que Lotti ait compris *milia quinque* comme *mille quinque* et ait ainsi additionné: 60+200+1005 avec les 33 ans de l'âge du Christ pour obtenir ainsi 1298. Les cing mille ans ne peuvent guère correspondre qu'à une date après la création mais je ne vois aucun système qui mette la Passion en 5260 ou 5162.

[4] Vat.lat. 13931, f. 47r: *Qui me scribebat hertwicus nomen habebat.* Les constitutions synodales sont aux f. 270r–278v. Outre ce texte et les sermons, le manuscrit contient des opuscules divers, notamment aux f. 222–261 un traité sur les dîmes, les sacrements et la simonie.

[5] Le sermon II pour Pâques de la série Lotti (138; Vat.lat. 13931, f. 76v) correspond au sermon de Pâques des *Festiui* (R., 36rb; P. XV, 213a; V.29, 307a; Schn.Rep. V, 595, n° 206). De même le second sermon Lotti sur la Croix (221, Vat.lat. f. 111r) répond exactement au sermon des *Festiui* pour l'Invention (R., 37ra; P. XV, 215a; V. 29, 309b; Schn.Rep. V, 595, n° 210). Quant au sermon pour les apôtres Pierre et Paul (Lotti, 179; Vat.lat., f. 92v), seule sa première partie est presque semblable à celle du sermon *In festo Apostolorum Petri et Pauli* de la collection pseudo-thomiste (R., 38vb; P. XV, 219a; V. 29, 315b; Schn.Rep. V, 596, n° 220).

[6] Berthold: Lotti, 266; Vat.lat. 13931, f.130 = Schn.Rep. I, 487, n° 199; Constantin d'Orviéto: Lotti, 30; Vat.lat. f.22r = Schn.Rep. III, 408, n° 444 – sous le nom de Iohannes de Castello; cf. C. Cenci, Il commento al Vangelo di S. Luca di Fr. Costantino da Orvieto, O. P. fonte di S. Bernardino da Siena. Appendice, in: Archivum Franciscanum Historicum 74 (1981), 143–145. –; Aldobrandino Cavalcanti: Lotti, 82; Vat.lat. f. 53r = Schn.Rep. I, 151, n° 12. Beaucoup de sermons de Lotti se retrouvent dans des recueils anonymes tels que München, Clm 2702, 12665, 14899, Paris, B.N.lat. 3269 (italien); Venezia, Redentoristi alla Fava 14.

texte reproduit, de façon dans l'ensemble très satisfaisante, la collection de sermons qui se trouve dans le manuscrit Vat. lat. 3804 et qui débute par une rubrique. *Incipiunt sermones dominicales et festiui tocius anni prolati per fratrem thomam de aquino de epistolis et euangeliis. Dominica prima in aduentu. Et uocantur aurei.* A la fin des *festiui*, au f. 130vb, on lit de même: *Finiti sunt sermones aurei. festiui. Deo gracias.* On a longtemps cru que les quelques notes marginales qui s'y rencontrent étaient de la main même de saint Thomas, ce que Grabmann n'a eu aucune peine à montrer totalement faux[7]. Le manuscrit n'est d'ailleurs pas antérieur au XIVe siècle; l'édition en reproduit le contenu d'une façon dans l'ensemble satisfaisante[8].

L'ensemble, comme le dit le titre, est composé de deux collections, l'une de sermons pour les dimanches, l'autre pour les fêtes, toutes deux du même auteur. Non seulement style et structure sont les mêmes dans les deux séries, mais les *Dominicales* renvoient plusieurs fois aux *Festiui*. Une des caractéristiques de cette double collection est en effet l'abondance des cas où, après un thème et parfois une courte *diuisio*, on lit: *Quere in dominica* ... *Quere in festo* ...[9]. Si la plupart nous indiquent bien un autre sermon de la collection, d'autres ne se vérifient nulle part. Ainsi le second sermon pour Pâques des *Dominicales* se termine par la mention:

Hec dies quam fecit Dominus. Quere inter festiuos. Surrexit dominus uere. Quere inter festiuos ...[10].

Mais les *Festiui* imprimés ne comportent que le seul sermon *Hec dies*. De même rien ne correspond au renvoi fait à la fête de saint Hippolyte

---

[7] M. Grabmann, De notis, ut aiunt, S. Thomae autographis in Cod.Vat.lat. 3804, in: Analecta sacri ordinis fratrum Praedicatorum 23 (1925), 233–237. – Werke, 390, 427.

[8] Les éditions comportent naturellement quelques fautes de lecture et corrections abusives, notamment dans les citations. L'accident le plus grave affecte le second sermon pour l'Annonciation (R., 35vb; P. XV, 212rb; V. 29, 305a; Schn.Rep. V, 594, n° 204). Nous lisons dans les éditions: *De tertio, recordare Theophilum liberatum. Item exemplum fratris Martini cisterciensis: exemplum dominę cuius filius fuit captus: exemplum sororis regis Francię, quomodo postea habuit raptus.* Le manuscrit porte simplement: *De tercio sequancia theophilum reformans gracie* (Vat.lat. 3804, f. 106rb–va). Ce qui suit dans l'édition provient d'une note marginale étrangère au texte. La collection, si elle use assez souvent de comparaisons, ne se sert jamais d'*exempla* proprement dits.

[9] Par exemple, à la fin du sermon *Christus passus est* pour le premier dimanche après l'octave de Pâques se trouve l'amorce d'un second sermon: *Xpistus passus est pro nobis etc. duo notantur hic. § Primo magna xpisti paciencia. xpistus passus. § Secundo de passione ipsius utilitas. ibi. pro nobis. De passione xpisti quere in dominica de ramis palmarum. de utilitate in dominica de passione etc.* (R., 13va; P.XV, 156b; V. 29, 234b; Vat.lat. 3804, f. 41va; Schn.Rep. V,587, n° 99). – Exemple tiré des *Festiui*: après le sermon sur saint Ambroise on lit: *Ecce sacerdos magnus. Quere in* ⟨*festo* add. edd.⟩ *sancti Nicholai* (R., 36rb; p.XV, 213a; V.29, 307a; Vat.lat. f. 107rb; Schn.Rep. V, 594–5, n° 205).

[10] Sermon *Iesum queritis nazarenum*: R., 12va; P.XV; 154a; V.29, 232a; Vat.lat. 3804, f. 107rb; Schn.Rep. V, 587, n° 95.

dans l'édition et le manuscrit vatican[11]. La collection des *Festiui* telle qu'elle est imprimée est donc manifestement incomplète. Heureusement il existe d'autres témoins où ces pièces se retrouvent et sont accompagnées d'assez nombreuses autres[12].

Tant les *Dominicales* que les *Festiui* font aussi référence à des *Quadragesimales* inconnus de l'édition. Ces sermons se trouvent soit isolés, soit insérés parmi les *Dominicales*[13] — ce sont d'ailleurs les recueils de ce second type qui ont permis l'identification de ceux du premier —. Il semble que l'auteur ait composé d'abord des *Quadragesimales*, puis des *Festiui* et ait terminé par les *Dominicales*.

Cet auteur des trois collections pourrait-il être saint Thomas? Certainement pas. D'abord pour des raisons de style. Ces sermons présentent des idées à la fois curieuses et naïves bien étrangères aux façons d'écrire de Thomas. Ainsi nous lisons dans le second sermon pour le dimanche dans l'octave de Noël:

Crucifigentium crudelitas, quod patet, quia morienti saltem aquam dare noluerunt, nec a matre que diligenter dedisset, dari permiserunt[14].

Dans les *Festiui*, nous lisons dans le troisième sermon pour Noël à propos de l'enseignement du Christ:

Docuit autem nos tria, scilicet rerum qualitatem, scripture ueritatem, uite sanctitatem ... Et sic, in primo docuit physicam, que inquirit naturas rerum. In secundo, loycam, que probat uerum. In tercio, ethicam que docet honestatem morum[15].

---

[11] *Hec dies*: R., 36rb; P.XV, 213a; V.29, 307a; Vat.lat. 3804, f. 107rb; Schn.Rep. V, 595, n°206. — A la fin du second sermon pour le quatrième dimanche après la Pentecôte se lit un schéma: *Ypocrita eice primo trabem de oculo tuo*, qui se termine ainsi: *Quere inter festiuos in festo sancti ypoliti* (R., 17vb; P.XV, 166b; V.29, 248b; Vat.lat. f. 54rb; Schn.Rep. V,588, n° 119). Tant les collections imprimées que le manuscrit vatican passent de saint Laurent (10 août) à l'Assomption en omettant saint Hippolyte (13 août).

[12] Un sermon *Surrexit dominus uere ... In uerbis istis tria notantur* se trouve après *Hec dies* dans Dijon 587, f. 32va—33rb; Napoli , Naz. VIII.A.40, f. 127r—128v; New Haven, Yale Univ.Libr. 539, f. 295ra—va. — Pour la fête de saint Hippolyte, on trouve dans Dijon 587, f. 43ra—rb, Oxford, Corpus Christi Coll. 33, f. 144v—145r, New Haven, Yale Univ.Libr. 539, f. 310rb—vb (cf. Schn.Rep. V, 606, n° 377) un sermon *Attendite a falsis prophetis* (ou *a fermento phariseorum*) essentiellement consacré à l'hypocrisie.

[13] Par exemple, le premier sermon pour le deuxième dimanche de Carême, *Rogamus uos*, (R., 8vb—9rb; P.XV, 145a—b; V.29, 218b—219a; Vat.lat. 3804, f. 26va—27ra; Schn.Rep. V, 586, n°81) se termine ainsi: *Abstineatis a fornicatione. Multe cause sunt quare homo debet abstinere a fornicatione. Quere in quadragesimalibus in secunda dominica.* Un tel sermon se cherche en vain dans les éditions et dans Vat.lat. 3804, mais on rencontre dans Admont 420, f. 12va, Terni, Com. 29, f. 20vb—21ra et, avec un thème biblique un peu différent, Napoli, Naz. VIII A 40, f. 61r—v, un sermon *Abstineatis uos* (ou *Hec est uoluntas Dei*) ... *Fornicatio ponitur huc pro omni peccato luxurie a qua abstinendum est propter multa* et résume ensuite ce que dit de la luxure la Summa de uiciis de Guillaume Peyraud (Tract.III de luxuria pars I, c. 1—3. Ed. Venetiis 1584, t.II, f. 10r—v, 12r, 13r).

[14] Sermon *Tuam ipsius animam* (R., 4ra; P.XV, 133a; V.29, 201a; Vat.lat. 3804, f. 10va; Schn.Rep. V, 584, n° 56).

[15] Sermon *Vita erat lux hominum* (R., 30rb; P.XV, 195a; V.29,287a; Vat.lat. 3804, f. 91ra; Schn.Rep., V, 592, n° 178).

De la même veine est le second sermon pour l'Epiphanie dans lequel nous apprenons que les Mages étaient de véritables sages:

Habuerunt loycam, profundissimam questionem faciendo. Astronomiam, astra cognoscendo. Arismeticam, numerum mirabilis uirtutis eligendo. Musicam, adorando. Musica enim est laus, et in adoratione laudatur Deus. Ethicam percipiendo ista[16]. *Est enim uere moralis scientia scire humiliari ... Sciunt quoque methaphisicam, primam causam cognoscendo*[17].

L'examen doctrinal est lui aussi négatif. Sans doute, ces sermons brefs n'accordent que peu de place aux développement théologiques et le plus souvent se contentent de quelques énoncés parfaitement orthodoxes. Cependant, ici ou là, le prédicateur se laisse aller à un peu de scolastique. C'est le cas d'un sermon pour le quatorzième dimanche sur le thème des fruits du Saint-Esprit où nous est proposé le classement suivant:

Ad sensus pertinent tres, castitas ad tactum, continencia ad gustum, modestia ad ceteros sensus. Ad concupiscibilem pertinent tres, primo caritas ad deum, secundo pax ad proximum, tercio gaudium in seipso. Ad irascibilem duo, paciencia, que facit aduersa delectabiliter tolerare, et longanimitas, que facit in bono delectabiliter perseuerare. Alii quatuor fructus sunt in rationabili. Consideratur enim rationabilis dupliciter, prout est regitiua uirium, et sic tripliciter, uel prout regit seipsam, et sic habet bonitatem que est dulcedo mentis, uel prout regit concupiscibilem ad proximum, et sic habet benignitatem que est largitas, uel prout regit irascibilem, et sic habet mansuetudinem, uel prout est ductiua ad fidem, et sic habet fidem[18].

Ce classement montre que le prédicateur avait une certaine formation théologique, mais il est très loin des deux classifications proposées successivement par Thomas d'Aquin[19]; il est en revanche assez proche de ce que propose Alexandre de Hales dans sa Glose[20].

Nous retrouvons la même chose à propos des dons du Saint-Esprit. Le sermon pour la fête de saint Nicolas se termine ainsi:

Qui in diebus suis placuit. Illos dies debemus studere habere qui expellunt .vii. noctes .vii. uiciorum, timor superbiam, pietas iram, sciencia inuidiam, fortitudo accidiam, consilium auariciam, intellectus gulam, sapiencia luxuriam, etc.[21].

---

[16] Le manuscrit vatican porte comme les éditions: *percipiendo ista*, mais d'autres témoins ont la leçon correcte: *procidendo* (El Escorial f. IV.28, f. 207r; Oxford, Balliol Coll. 227, f. 223v).

[17] Sermon *Optulerunt ei munera* (R., 32vb; P.XV, 200b; V.29, 295b; Vat.lat. 3804, f. 97va; Schn.Rep., V, 593, n° 189).

[18] Sermon *Fructus autem Spiritus ... Duo facit Apostolus ...* (R., 22va–vb; P.XV, 178a; V.29, 264a–b; Vat.lat. 3804, f. 69ra–va; Schn.Rep. V, 590, n° 148).

[19] In III Sent. d.34, q.1, a.5. – Summa theol. Ia IIae, q. 70, a.3 (repris presque dans les mêmes termes dans In Epist. ad Gal. 5 23 (lect. 6).

[20] Alexandri de Hales, Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi, t.III (Quaracchi-Florentiae, 1954) d.33; § vi, 420–421.

[21] Sermon *Ecce sacerdos magnus* (R., 48ra–rb; P.XV, 231b–232a; V.29, 332b–333a; Vat.lat. 3804, f. 129va–vb; Schn.Rep. V, 598, n° 254).

A un détail près, l'interversion de la colère et de l'envie, notre prédicateur s'en tient à la concordance proposée par Hugues de Saint-Victor et reprise par la plupart des maîtres du début du XIIIe siècle, concordance que Thomas d'Aquin considère dans son Commentaire des Sentences comme opinion de *quidam* mais non comme *magis accepta* et qu'il ignore totalement dans la Somme de théologie[22].

Ce qui est probablement plus décisif au plan doctrinal est que, dans cette collection, les vertus théologales sont toujours distribuées selon les puissances rationnelle, irascible et concupiscible.

Fide debemus indui ad munimentum rationalis, spe ad munimentum irascibilis, caritate ad protectionem concupiscibilis, iusticia ad protectionem totius anime[23].

Fide querit eum rationalis, que querit lucem sue ueritatis; spe querit eum irascibilis, que querit gloriam sue maiestatis; caritate querit eum concupiscibilis, que querit dulcedinem sue bonitatis[24].

Duplex est sapiencia in qua morandum est, increata et creata ... In increata debemus morari tripliciter. Primo per fidem, secundum rationem, in eius ueritate. Secundo per spem, secundum irascibilem, in eius maiestate. Tercio per caritatem, secundum concupiscibilem, in eius bonitate[25].

Cette façon de rattacher les vertus aux trois puissances de l'âme a été très courante au début du XIIIe siècle[26], mais, dès son Commentaire sur les Sentences et jusqu'à la Somme de théologie, saint Thomas l'a toujours refusée; pour lui une vertu théologale ne peut avoir son siège que dans la partie supérieure de l'âme[27].

Il est donc impossible d'attribuer ces séries à Thomas d'Aquin, malgré la rubrique de Vat.lat. 3804 et les indications analogues des deux collections jumelles de l'Escorial et de Balliol College[28]. Les sermons pour certaines grandes fêtes et autres occasions qui précèdent les *Festiui* sont également

---

[22] O. Lottin, Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles, t.III, 1 (Louvain-Gembloux, 1949), 434–436. — Hugues de Saint-Victor, De V septenis PL 175, 407d–410C; SC 155; 108–118. — Thomas d'Aquin: In III Sent. d.34, q.1, a.2.; Summa theol. Ia IIae, q.70, a.3.

[23] Sermon *Induamur arma lucis* (R., 1vb–2ra; P.XV, 128a–b; V.29, 231a–b; Vat.lat. 3804, f. 3va–4ra; Schn.Rep. V, 583, n° 45).

[24] Sermon *Iesum queritis* (R., 12rb–va, P.XV, 153b–154a; V.29, 231a–b; Vat.lat. f. 38vb–39ra; Schn.Rep. V, 587, n° 28).

[25] Sermon *Beatus uir* (R., 31b; P.XV, 197b; V.29, 290b; Vat.lat. 3804, f. 93ra–rb; Schn.Rep. V, 593, n° 183).

[26] J. G. Bougerol, La théologie de l'espérance aux XIIe et XIIIe siècles, t.I, Paris, 1985, 160, 168, 192, 217–218.

[27] Thomas d'Aquin: In III Sent. d.26, q.1, a.5; d.27, q.2, a.2; Summa theol. IIa IIae, q.18, a.1; q.24, a.1.

[28] El Escorial f.IV.8, f. 193r; Oxford, Balliol Coll. 227, f. 214: *Incipiunt sermones fratris thome de aquino ordinis fratrum predicatorum festiuitatum.* Les deux manuscrits ont été copiés sur un même modèle.

attribués à Thomas d'Aquin dans Escorial f.IV.8 mais figurent pour leur majeure partie dans des recueils, certainement authentiques, d'Aldobrandino Cavalcanti[29]; aussi le P. Kaeppeli avait-il proposé ce dernier comme auteur également des *Festiui* pseudo-thomistes, mais le style est trop différent pour joindre nos trois recueils à l'héritage littéraire déjà abondant d'Aldobrandino[30].

Qu'en est-il donc de notre auteur. Il s'agit certainement d'un dominicain italien dont l'activité a dû s'exercer vers les années 1235—1250[31], ce qui fait de ses recueils un témoignage de la première prédication dominicaine en Italie, témoignage assez modeste mais non méprisable.

La dernière collection de sermons à être imprimée à tort sous le nom de Thomas d'Aquin ne l'a été que partiellement. Découverte dans le manuscrit Vat.lat. 812 par P. A. Uccelli, celui-ci n'a publié que quelques sermons dans des revues locales, mais a confié le soin d'éditer les sermons de carême à l'évêque dominicain de Monreale en Sicile[32]. Très vite l'invrai-

---

[29] El Escorial f. IV.8, f. 151 v (tables) et 153 r (début des sermons): ***Incipiunt sermones fratris thome de aquino et primo de aduentu*** (le manuscrit de Balliol est mutilé du cahier où commençait la collection). Ces sermons, au nombre de 42, se retrouvent, sauf cinq, dans les manuscrits des sermons d'Aldobrandino Cavalcanti, notamment Milano, Ambros. 0.1.sup., f. 1—30 et Wrocław, Uniw. I.Q.47, f. 3—7, 43—43, 145—149, 254, 282 (Schn.Rep. I, p.179—184, n° 437—458, 409, 411, 412, 414—416, 418, 420, 421, 424, 425, 428—436; les n° 459—461 sont de courts extraits pris je ne sais où par le modèle des deux manuscrits jumeaux).

[30] Th. Kaeppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, I, Romae 1970, 37, n° 125. — Le style de notre anonyme est beaucoup plus familier que celui d'Aldobrandino.

[31] L'auteur est dominicain: son recueil comprend un sermon pour la translation de saint Dominique, fête spéciale aux Prêcheurs (Napoli, Naz.VIII.A.40, f. 283r—284v; New Haven, Yale Univ. Libr. 539, f. 299vb—300va; Schn.Rep. V, 605, 365). Il est italien, car le joli sermon pour la Saint-Fançois publié par le P. D. Vorreux (Un sermon inédit du XIIIe siècle sur saint François d'Assise, in: Etudes Franciscaines 13 (1963) 183—188), élément absent des *Festiui* des éditions mais faisant partie de la collection complète (Dijon 587, f. 47ra—rb; Napoli, Naz. VIII.A.40, f. 363v—365v; New Haven, Yale Univ. Libr. 539, f. 315va—316ra; Oxford, Corpus Christi 33, f. 149r—v, etc.), suppose une connaissance réelle de l'Ombrie et de la construction de San-Francesco à Assise. Son activité est à placer dans les années 1235—1250: le recueil est évidemment postérieur à la canonisation de Dominique (1234) ainsi qu'à la Summa de uiciis de Peyraud qu'il utilise (cf. note 13) et qui pourrait être de 1236 (A. Dondaine, Guillaume Peyraut, vie et œuvres, in: Archivum fratrum Praedicatorum 18 (1948), 162—236, (spécialement 186); il est antérieur à 1254, date de la canonisation de Pierre Martyr encore ignoré du recueil, et même à 1253, date de la consécration de la basilique d'Assise qui était encore en construction d'après le sermon sur saint François édité par D. Vorreux. Tout cela correspond bien aux éléments de théologie étudiés ci-dessus. Notre auteur est donc à peu près contemporain de Constantin d'Orviéto mort en 1256 (cf. note 6) dont les sermons se trouvent souvent dans les mêmes manuscrits (New Haven, Yale Univ.Libr. 539; Oxford, Corpus Christi 33, Paris, B.N. nouv.acq.lat.366). — Une caractéristique de ces sermons, qui en rend l'étude difficile, est dans les variations considérables des textes d'un manuscrit à l'autre.

[32] Une description très détaillée du ms. Vaticano, Vat.lat. 812 se trouve dans Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti ... Codices Vaticani latini. II Cod. 679—1134, rec.

semblance de l'attribution a été remarquée et même les éditeurs qui les ont admis ont exprimé leurs doutes. Ainsi S. E. Fretté écrivait en 1879, au début du t. 32 des opera omnia de l'éditeur Vivès:

Quod si quosdam Sermones de novo in lucem editos, curante illustrissimo Abbate Ucelli, non despeximus, horum tamen authenticitatem ac genuitatem nullo modo declarare voluimus. Ipsos Italiae eruditi gratanter acceperunt; ipsos respuere non licebat. Fatemur nihilominus quaedam in illis inveniri quae modestiam nostri Doctoris non redolent, sed potius audaciam Praedicatorum decimi quinti vel decimi sexti saeculi ...[33].

L'année suivante, J. B. Raulx, éditant une série de sermons et opuscules attribués à tort ou à raison à saint Thomas d'Aquin, s'exprimait de façon plus positive et moins prudente:

In ipsis, equidem, inveniuntur quaedam quae modestiam gallici sermonis hodierni non redolent; sed illius sententiae lectorem meminisse juvabit: Le latin, dans ses mots, brave l'honnêteté ... *Insuper, ut lector unusquisque facile inspiciet, omnes sancti Thomae doctrinam et singularem Scripturarum sanctarum peritiam sapiunt, maximaeque praedicatorum sacrorum utilitati deservient* ...[34].

Raulx d'ailleurs, tout comme Fretté, mélangeait avec la masse des sermons faussement attribués les quelques pièces vraiment authentiques qu'avait par ailleurs découvertes Uccelli.

Cette collection de Vat.lat. 812 a une curieuse histoire et est probablement un des recueils qui a souffert du plus grand nombre d'attributions fantaisistes. Il faut donc commencer par identifier le véritable auteur.

Le premier sermon de la série a pour incipit: *Abiciamus opera tenebrarum ... Scriptum est ad Hebreos: Adeamus cum fiducia ad thronum gracie* ... Le manuscrit Dijon 217 nous a transmis la collection avec en marge beaucoup d'indications de *pecie*; la dernière porte le numéro 60 et se trouve au f. 204ra alors que le dernier sermon finit f. 208, ce qui donne un total de 61 pièces. Or nous trouvons dans la liste de taxation des *exemplaria* de 1275 l'indication: *Sermones fratris thome britonis de dominicis tam de epistolis quam de ewangeliis lxi pecias, scilicet abiciamus ii sol*[35]. Comme d'autre part la

---

A. Pelzer (Bibl. Vaticana, 1931), 153–162, où sont données les références précises aux publications d'Uccelli et Ghilardi à propos de chaque sermon concerné. Il semble que Ghilardi se soit contenté de publier des transcriptions faites par Uccelli, cf. I. T. Ghilardi, S. Thomae Aquinatis Sermones quadragesimales ex codice Vaticano deprompri, Monteregali, i–vi. Editions reprises V.32, 694–790, 807–815.

[33] V.32, Praefatiuncula (page non numérotée avant la page 1).

[34] Divi Thomae Aquinatis ... Sermones et opuscula concionatoria ... ed. a J.-B. Raulx, Barri-Ducis-Parisiis-Friburgi Helv. 1880, iii–iv.

[35] Chart. I, n° 530, 637. Sur la date de cette liste, cf. J. Destrez, La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècle, Paris 1935, 32, n.2. — La liste cite ensuite: *Item sermones eiusdem precinxisti scilicet commune sanctorum xlvii pec.*, ce qui se vérifie dans Oxford, Bodl.libr. Laud. misc. 380 qui porte presque toutes les indications (d'après les cahiers de Destrez conservés à la bibliothèque du Saulchoir, source de beaucoup des indications qui suivent); Arras

collection *Abiciamus ... Scriptum* est appelée *Sermones britonis* dans Vat.lat. 11524[36] et *Sermones britonici* dans Tarragona, Provincial 1, et que l'explicit de Laon 290[3] porte: *finitur totum abiciamus lebretum*, il y a donc une série consistante de témoignages pour attribuer ces sermons à un frère Thomas Lebreton dont nous ignorons tout par ailleurs[37].

Mais les erreurs d'attribution ont commencé très tôt et d'abord du fait de l'existence d'un autre recueil pour les dimanches commençant également par *abiciamus*, œuvre du non moins obscur Guillaume de Mailly[38]; il n'est donc pas étonnant que Cambridge, Corpus Christi Coll. 327 attribue à Mailly les collections de Thomas Lebreton. Notre recueil a circulé avec le seul prénom de Thomas, comme dans Salzburg, Sankt-Peter a.VII.13, ce qui explique la fausse mention de Thomas d'Aquin comme auteur dans le manuscrit Vat.lat. 812. Au XVIIe siècle ou au XVIIIe, un religieux de Cîteaux, trouvant dans l'abbaye deux recueils *Abiciamus*, celui de Mailly et celui de Lebreton, les a tous deux donnés sans hésiter à Odon de Morimond, ce qui est passé dans le catalogue de Dijon[39].

Mais la confusion la plus grave date seulement du ciècle dernier. En rédigeant le catalogue de la bibliothèque de Troyes, Harmand n'a pas vu que le manuscrit 823 était en fait composé de deux parties originellement indépendantes: l'*Abiciamus ... Scriptum ...* de Lebreton, anonyme, au début, les sermons pour les fêtes de Guibert de Tournai ensuite, eux bien attribués dans l'explicit: *Expliciunt sermones fratris guiberti de sanctis per anni circulum*[40]; sa notice porte seulement: *Guiberti (de Tornaco, ordinis Minorum) Sermones Dominicales* alors que l'incipit donné ensuite est celui de Lebreton avec l'indication: «Ces sermons ont été imprimés à Paris en 1518, in 8° (voir

526 (827) et Avignon 53 témoignent de la même division. La liste de 1304 se contente des indications: *in sermonibus britonis lxi pecias iii sol.* et, séparée par trois articles d'autres auteurs: *in sermonibus precinxisti xlvii pecias ii sol.* (Chart. II, n° 642, 109). La ressemblance de style et de structure entre les sermons des deux séries témoigne de l'identité d'auteur.

[36] Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti ... Codices Vaticani latini 11414–11709 ... rec. J. Ruysschaert (Città del Vaticano, 1959) 234.

[37] L. J. Bataillon, Approaches to the Study of Medieval Sermons, in: Leeds Studies in English 11 (1980), 19–35 (spécialement 27 et note 42, 33). — D. L. d'Avray, The Preaching of the Friars. Sermons diffused from Paris before 1300, Oxford 1985, 161–162.

[38] Mêmes références que la note précédente. Ajouter: Th. Kaeppeli, Scriptores II, 118. — Chart.I, n° 530, 648: *Sermones abiciamus de mali de dominicis continet pecias xlix xx den. Item sermones eiusdem de festis scilicet a festo sancti andree apostoli usque ad annunciacionem dominicam. xvii pecias. viii den ...* — Chart.II n° 642, 109: *In sermonibus de malliaco de dominicis et festis lxii pecias iii solid. et vi den.*

[39] Catalogue des manuscrits des bibliothèques de France. Départements, t.5. Dijon, par Molinier, Omont, Bougenot et Guignard, Paris 1889, 65 (manuscrit 216, Mailly), 66 (manuscrit 217, Lebreton). Cf. M. Bernards, Zu den Predigten Odos von Morimond, in: Citeaux in de Nederlanden IV (1953), 101–123 (spécialement 111–113).

[40] J. G. Bougerol, Les manuscrits franciscains de la Bibliothèque de Troyes, Grottaferrata 1962, 78–85.

Fabricius, t.III p. 59 et 126 et Hist. litt. de la France, t.XIX p. 139)[41]». En fait ces deux références remontent l'une et l'autre à Casimir Oudin qui a noté une édition des sermons authentiques de Guibert tant pour les fêtes que pour les dimanches[42]. Cette fausse attribution est passée ensuite dans le catalogue de Bordeaux pour le manuscrit anonyme 288[43], et la double référence à Troyes et Bordeaux a trompé A. Pelzer lui même, pourtant généralement très sûr, quand il a rédigé la notice de Vat.lat. 812, après quoi cette fausse attribution a affecté les descriptions des manuscrits Borgh. 176, Vat.lat. 11524 et Padova, Anton. 549[44].

Ce n'était pas la dernière erreur. Trompé semble-t-il par un manuscrit de Madrid, J.-B. Schneyer a proposé en dernier lieu d'attribuer l'*Abiciamus* de Lebreton ainsi que son *Precinxisti* pour le commun des saints et la collection du dominicain italien Thomas de Lentini pour les fêtes à un dominicain anglais du XIVe siècle, Thomas de Lisle, qui n'était probablement pas encore né quand ces divers recueils ont été publiés[45].

Le seul bénéfice de ces erreurs est que nous pouvons lire quelques sermons de Thomas Brito dans les éditions de saint Thomas; encore faut-il ajouter que Vat.lat. 812 est souvent fautif et qu'Uccelli ne l'a pas toujours bien lu, les principales victimes étant les proverbes français qui ornent les sermons et qui sont souvent devenus méconnaissables[46].

Parmi les collections qui ont été attribuées à saint Thomas, seules les trois que nous venons d'examiner ont été imprimées. Il y en a eu d'autres et Grabmann en a citées et éliminées plusieurs[47]. Faute de l'avoir examiné personnellement, il hésitait devant le recueil Madrid, Bibl.Nac. 5544, série de sermons de carême dont Schneyer a donné la liste; on trouve parmi ces sermons certains de Guillaume Peyraud, d'Aldobrandino Cavalcanti et

---

[41] Catalogue général des manuscrits des bibliothèques des départements, II, Paris 1855, 342.

[42] C. Oudin, Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquae, Leipzig 1722, col. 499–500.

[43] Catalogue des manuscrits des bibliothèques de France. Départements t.23. Bordeaux par C. Couderc, 159.

[44] Vat.lat. 812, cf. note 32; Vat.lat. 11524, cf. note 36; Borgh. 76: Codices Burghesiani Bibliothecae Vaticanae rec. A. Maier (Città del Vaticano, 1952) 94; Padova, Anton. 549: G. Abate, G. Luisetto, Codici e manoscritti della Biblioteca Antoniana, II, Vicenza 1975, 561.

[45] Schn.Rep. V, 632–639, n° 1–118 (Thomas Brito, *Abiciamus*); 642–662, n° 162–500 (Thomas de Lentino); 663–670, n° 501–599 (Brito, *Precinxisti*). Sur Thomas de Lentini († 1277), cf. A. Redigonda, Agni, Tommaso, in: Dizionario biografico degli Italiani, I, Roma 1960, 445–447. – Sur Thomas de Lisle († 1361), cf. A. B. Emden, A Biographical Register of the University of Cambridge to 1500, Cambridge 1963, 370–371.

[46] Ainsi, dans le sermon *Ecce nunc tempus* pour le premier dimanche de Carême, «Un ior de respit cent sous vaut» (Dijon 217, f. 58rb; Schn.Rep. V, 633, n° 29) devient «Un jour de respect cent ans vaut» (V.32, 705); dans *Per proprium sanguinem* pour la Passion, «Ki ne peche si encurt» (Dijon 217, f. 84ra; Schn.Rep. V, 634, n° 43) est rendu par: «Qui ne pèche ne meurt».

[47] Grabmann, Werke, 387–388.

d'Aldobrandino de Tuscanella[48]. D'autres séries manuscrites ont reçu des attributions à saint Thomas qu'il est aisé d'écarter[49].

Il est temps maintenant d'en venir aux sermons authentiques[50]. Ceux-ci se répartissent en deux groupes bien distincts. Un premier se compose de trois séries de *Collationes* ou *tractatus*, transmis généralement dans les collections d'opuscules de saint Thomas; elles portent sur le *Pater*, le *Credo* et les Dix commandements; nous savons que les deux premières ont été reportées par Raynald de Piperno, la troisième par Pierre d'Andria; si ces ouvrages posent quelques questions de chronologie, leur appartenance à l'héritage authentique de saint Thomas ne laisse pas place au doute[51].

L'autre groupe se compose de sermons prononcés indépendamment les uns des autres; on les trouve soit dans des recueils d'auteurs divers, florilèges composés généralement peu après que les prédicateurs aient parlé[52], soit dans une petite collection faite uniquement de onze sermons, dont cinq suivis d'une *collatio in sero*, attribués en bloc à Thomas d'Aquin

---

[48] Grabmann, Werke, 390–391; Schn.Rep. V, 612–621, n° 446–564. – Peyraud: Schn.Rep. V, 613, n° 458–460; 615, n° 491, etc. – Aldobrandinus Cavalcanti: 619, n° 535, 537–538. – Aldobrandinus de Toscanella: 619, n°543, 547, etc.

[49] Ainsi: London, St. Dominic's Priory, sans cote: recueil de sermons divers dont un bon nombre de Thomas Lebreton, attribués pour cela à Thomas d'Aquin par une note du cardinal Granniello († 1896). – Schlägl 61: l'attribution est de la fin du moyen âge; ce manuscrit contient quelques sermons du dominicain anonyme imprimé sous le nom de Thomas, un d'Eustache d'Arras, d'assez nombreuses paraphrases développées des sermons de Constantin d'Orviéto et bien d'autres choses encore.

[50] Sur les sermons authentiques de saint Thomas, voir surtout: J.-P. Torrell, La practique pastorale d'un théologien du XIIIe siècle: Thomas d'Aquin prédicateur, in: Revue Thomiste 82 (1982), 213–245.

[51] Ces séries de sermons appelés *collationes* ou *tractatus* ont été transmises souvent dans des recueils d'opuscules de saint Thomas et ont été imprimées avec ceux-ci sous le titre d'*expositiones*: *Pater:* R.17, 71–75; P.16, 123–132; V.27; 187–198. Le sermon sur la *prima petitio* des imprimés est d'Aldobrandino de Toscanella: B.-G. Guyot, Aldobrandinus de Toscanella: source de la I^{a} Petitio des éditions du commentaire de S. Thomas sur le Pater, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 53 (1983), 175–201. – *Credo*: R.17, 64–71; P.16, 135–151; V.27, 203–223. – *De decem preceptis*: R.17, 53–61, 97–114; V.27, 144–170. Edition critique: J.-P. Torrell, Les Collationes in decem preceptis de saint Thomas d'Aquin. Edition critique avec introduction et notes, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 69 (1985) 5–40, 227–263. – Dans les éditions se trouve aussi une *expositio* sur l'*Ave Maria*: R.17, 75–76; P.16, 133–134; V.27, 199–202. Edition correcte: I. F. Rossi; S. Thomae Aquinatis Expositio Salutationis Angelicae. Introductio et textus; Piacenza 1931; paru aussi en article dans Divus Thomas (Piacenza) 34 (1931), 445–479. Il s'agit probablement d'un sermon ordinaire avec sa *collatio* prêché par Thomas à Paris et ajouté ensuite pour compléter les trois séries de *collationes*.

[52] Sur ce type de sermons et de collations et les difficultés d'édition et d'étude qu'ils posent, cf. J. Longère, La prédication médiévale, Paris 1983, 158–160. – L. J. Bataillon, Approaches ... cf. note 37. – Id., Les problèmes de l'édition des sermons et des ouvrages pour prédicateurs au XIIIe siècle, in: The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages, Stockholm 1986, 105–120.

dans deux manuscrits espagnols du XVe siècle[53]. Parmi ces sermons, quelques uns ont été édités mais sont dispersés dans plusieurs publications[54]. Mais ici encore des éléments étrangers se sont glissés.

Comment trier le vrai du faux? La chose n'est pas facile et les critères ne sont pas aisés à trouver.

Le plus sûr est probablement celui que nous a donné Raynald de Piperno; le fidèle secrétaire de saint Thomas a lui-même composé un recueil de sermons faits en grande partie d'extraits ou de paraphrases des ouvrages du maître[55]: Somme de théologie, commentaires d'Ecriture, mais aussi sermons. L'utilisation de ceux-ci par Raynald est une bonne garantie de leur origine thomiste. Tantôt le texte de Raynald est entièrement parallèle au sermon de Thomas dont il est un discret développement: c'est le cas pour le sermon de Thomas *Puer Iesus proficiebat* pour le dimanche dans l'octave de l'Epiphanie[56]. Dans d'autres cas, les extraits des sermons font partie d'une mosaïque plus complète où ils voisinent avec des morceaux d'autres œuvres: ainsi en est-il des sermons d'Avent *Ecce rex tuus* et *Osanna filio Dauid*[57].

Un autre indice est formé par des ressemblances caractéristiques entre un sermon et d'autres ouvrages de Thomas quand il ne s'agit pas de lieux communs. Ainsi les sermons de Sexagésime *Exiit qui seminat* et, dans une moindre mesure celui d'Avent *Osanna filio Dauid* présentent en faveur des Mendiants des arguments qui ne se retrouvent que dans le *Contra retrahentes*[58]. Le sermon *Homo quidam fecit cenam* pour le second dimanche après la Trinité a de nombreux points de contact avec l'*Officium de Corpore Christi*[59]. Plusieurs sermons ont des citations patristiques venues de la chaine grecque sur Luc

---

[53] Th. Kaeppeli, Una raccolta di prediche attribuite a S. Tommaso d'Aquino, in: Archivum fratrum Praedicatorum 13 (1943), 59–94.

[54] Voir Appendice.

[55] A. Dondaine, Sermons de Reginald de Piperno (Un manuscrit de la bibliothèque de Boniface VIII), in: Mélanges Eugène Tisserant, t.VI, Biblioteca Vaticana (1964), 357–394.

[56] Thomas: Paris, B.N.lat. 15034, f. 47vb–51vb; V.32, 663; Schn.Rep. V, 579,. n° 4–5. — Raynald: quatre sermons de thème *Iesus autem proficiebat*, Paris, B.N.lat. 3558, f. 190vb–193ra; Schn.Rep. V, 60, n° 172–175.

[57] Thomas: *Ecce rex tuus*: Salamanca, Univ. 2187, f. 168va–172va; Sevilla, B.Capit. 83.2.15, f. 121ra–124vb; Soissons 125, f. 84rb–87vb, Schn.Rep. V, 580, n° 14–15; ed. J. Leclercq, Un sermon inédit de Saint Thomas sur la royauté du Christ, in: Revue Thomiste 46 (1946), 152–166 (texte: 156–166). — *Osanna filio Dauid*: Salamanca, f. 175vb–179rb; Sevilla, f. 127ra–130rb; Schn.Rep. V, 582, n° 30. — Raynald: neuf sermons *Ecce rex tuus*, f. 20rb–28rb; Schn.Rep. V, 52, n° 16–23 (le premier sermon a été confondu avec la fin du précédent). Ces sermons contiennent aussi de longs emprunts à la IIIa Pars. — Des éléments d'*Osanna filio Dauid* sont aussi utilisés ainsi qu'In II Cor.1 3 dans Raynald, ***Benedictus qui uenit*** (f. 1vb–3ra), Schn.Rep. V, 51, n° 2.

[58] Kaeppeli, Raccolta (cf. note 53) 65–68. — S. Thomae de Aquino Opera omnia (Ed. Leonina) t.XLI, Romae 1970, C.7.

[59] L. J. Bataillon, Un sermon inédit de S. Thomas d'Aquin sur la parabole du festin, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 58 (1980), 451–456.

de Nicétas par l'intermédiaire de la *Glosa continua* (ou *Catena*) *in Lucam*; un des sermons donne même une citation qui se trouve dans Nicétas mais n'a pas été retenue pour la Catena et provient donc de la traduction latine faite pour Thomas qui n'a jamais eu de diffusion[60].

Il est plus difficile de trouver des critères un peu fermes du côté du style. Sans doute Thomas donne-t-il à ses sermons des plans rigoureux et bien construits, avec semble-t-il une préférence pour les divisions en quatre parties; de même il n'use que rarement d'*exempla* ou de comparaisons[61]. Mais ces deux caractéristiques sont aussi le fait de bien d'autres prédicateurs. Dans l'état actuel des choses, l'argument de style ne peut être utilisé que négativement pour refuser de mettre sous le nom de saint Thomas des textes soit empoulés et emphatiques soit par trop familiers.

Nous pouvons cependant porter quelques conclusions fermes. Si le P. Kaeppeli avait déjà donné de très solides arguments pour donner à saint Thomas les onze sermons des deux manuscrits espagnols, les éléments nouveaux, utilisation par Raynald, parallèles notamment avec la *Catena*, les confirment pleinement. Quant aux sermons attribués à Thomas d'Aquin dans les recueils-florilèges contemporains, la plupart offrent les meilleures garanties d'authenticité. Il faut quand même pratiquer quelques éliminations.

Il faut d'abord tenir compte de quelques erreurs modernes de lecture. A la suite de Lecoy de la Marche, Glorieux, Grabmann, Schneyer, citent un sermon *Ecce uigil* pour saint Grégoire, alors que la rubrique du manuscrit se lit *fr.tho.clar'* ce qui désigne probablement Thomas de Clairvaux qui a prêché dans les mêmes années que Thomas d'Aquin[62]. Il faut aussi écarter un sermon *Cecidit sors* pour la fête de saint Matthias; le P. Meersseman avait interprété *fratris thome philosophi* une indication marginale presque illisible à l'œil nu que les ultra-violets permettent de lire *fratris stephani*[63]. A plus forte raison faut-il éliminer un *principium* en théologie *Intrauit rex*, anonyme dans un manuscrit de Bâle, qu'Uccelli avait pris pour un sermon autographe de saint Thomas[64].

---

[60] L. J. Bataillon, Les sermons de saint Thomas et la Catena aurea, in: St. Thomas Aquinas 1274—1974 Commemorative Studies, Toronto 1974, 67—75.

[61] L. J. Bataillon, Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle, in. The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley, Oxford 1985, 191—205 (spécialement 201—202 et note 29).

[62] Paris, B.N.lat. 15956, f.211ra. A. Lecoy de la Marche, La Chaire Française au Moyen Age, spécialement au XIIIe siècle, 2e éd., Paris 1886, 122, 532. — P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Paris 1933, 94, n° 14bn. — Grabmann, Werke, 383. — Schn.Rep. V, 585, n° 8. Sur Thibaud de Clairvaux, Schn.Rep. V, 523—24.

[63] Firenze, Naz. Conv.Soppr. G.VII. 1464, f. 14ra. — G. Meersseman, La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIIIe siècle, in: Archivum fratrum Praedicatorum 18 (1948), 131—161 (spécialement 138, 154, 159—161).

[64] Principium *Intrauit rex*, Basel, Univ. B.VII.9, f. 31ra—vb. P.24, 224b; V.32, 671a; Schn.Rep. V, 610, n° 302.

Il y a aussi quelques rubriques médiévales trompeuses. Des manuscrits du XIVe siècle assez tardif nous donnent un sermon *Hodierne festiuitatis* comme une prédication faite par Thomas *in consistorio*. Si ce texte offre deux passages inspirés de la séquence *Lauda Sion*, il y a bien des termes et des nuances de doctrine qui cadrent mal avec la théologie thomiste; le plan est assez vague, le style un peu grandiloquent. Surtout, dans les meilleurs témoins, l'orateur s'adresse à ses auditeurs comme à des *fratres carissimi*, ce qui serait bien étrange d'un simple frère mendiant parlant au pape et à ses cardinaux[65]. Si l'indication du consistoire est exacte, il ne peut guère s'agir que du discours d'un pape, peut-être de Clément V lorsqu'il a pratiquement réinstitué la fête du Saint-Sacrement.

Il faut ôter de la liste des œuvres de saint Thomas au moins trois des quatre *prothemata* mis sous son nom dans deux manuscrits, dont trois ont été publiés par le P. A. Gardeil[66]; ils font partie d'une collection découverte par le P. De Fanna et étudiée par le P. Kaeppeli, dans laquelle le premier rubricateur a fait un nombre considérable d'erreurs[67]. Deux proviennent de sermons bien attribués à Jean de Verdy et Jean Romani, un troisième sert de prothème à un sermon anonyme assez médiocre, de plan irrégulier, avec une quantité de citations, surtout de saint Bernard, qui semble trop élevée pour saint Thomas. Quant au quatrième, le sermon dont il a été détaché n'a pas encore été retrouvé et ce prothème est donc à classer dans les textes d'authenticité douteuse[68].

Il faut aussi enlever à Thomas d'Aquin, pour le restituer à Thomas Lebreton, le sermon *Omnia parata sunt* pour le vingtième dimanche, publié jadis par Hauréau, bien que la rubrique porte *magistri thome de haquino iacobite*; ce

---

[65] P.24, 230b; V.32, 680a; Schn.Rep. V, 580, n° 13. Sur les reprises de *Lauda Sion* et les menues divergences de doctrine ou d'expression, cf. I. Colosio, S. Tommaso d'Aquino. Discorso sulla Eucaristia tenuto ad Orvieto nel 1264, in: Rivista di ascetica e mistica 3 (1965), (spécialement 7, 9, 10, 12 et 17).

[66] A. Gardeil, Trois exordes inédits de sermons de S. Thomas d'Aquin, in: Revue Thomiste 1 (1893), 379–386.

[67] Fidelis a Fanna, Ratio novae collectionis operum omnium ... S. Bonaventurae, Taurini 1874, 310–312. — Th. Kaeppeli, Eine Prothemata-Sammlung aus Pariser Predigten des 13. Jahrhunderts in Cod. Ottob.lat. 505, in: Miscellanea Giovanni Mercati II, Città del Vaticano 1946, 414–430. — L. J. Bataillon, Sur quelques sermons de saint Bonaventure, in: S. Bonaventura 1274–1974, Grottaferrata 1974, 495–515 (spécialement 502–511).

[68] Prothème *Adaperiat*: Angers 250, f. 3v; Vaticano Ottob.lat. 505f. f. 38va; Schn.Rep. V, 583, n° 39). Jean de Verdy: *Omnia parata sunt*: Oxford, Merton Coll. 237, f. 228rb–230ra; autres témoins anonymes; Schn.Rep. III, 795, n° 18. — Prothème *Que autem in celis*: Angers f. VIII v; Ottob. f. 45ra; Schn.Rep. V, 583, n° 40. Iohannes Romani: *Species celi*: Oxford, Bodl. Ashmole 757, f. 31va–35va; Merton 237, f. 88va–90va (anonyme dans Worcester F. 5); Schn.Rep. III, p. 432, n° 1 (l'attribution à Giovanni Colonna est impossible). — Prothème *Anima mea*: Ottob. f. 47va; Schn.Rep. V, 583, n° 41. Sermon anonyme *Dilectus meus*, Paris, B.N.lat. 10698, f. 74ra–77ra; Torino, Naz. D.VI.1, f. 176rb–180rb. — Prothème *Sapientia*: Angers, f. 5r; Ottob. f. 31va; Schn.Rep. V, 583, n. 38.

sermon est en fait une copie un peu abrégée de l'élément de même thème de l'*Abiciamus* de Thomas Brito[69].

Le manuscrit parisien qui contient *Omnia parata sunt* donne avec la même attribution à Thomas d'Aquin un sermon *Petite et accipietis* qu'un autre témoin de Paris dit aussi être de *magistri thome haquin*, mais il figure dans un manuscrit de Munich avec l'indication: *Sermo Magistri guillelmi britonis. apud predicatores factus*. Il est difficile de trancher dans un sens ou dans l'autre[70].

Nous arrivons, après élimination, à un total de vingt sermons sûrement authentiques, donc onze avec collation. Il est probable que saint Thomas a prêché sensiblement plus souvent. Nous n'avons conservé ni le sermon des Rameaux troublé par le bedeau Guillot ni celui qu'a entendu Pierre Dubois[71]. Pierre de Alva y Astorga avait vu chez les Prémontrés de Floreffe un manuscrit qui contenait plusieurs sermons attribués à frère Thomas et il a copié les incipits de trois d'entre eux; aucun ne correspond à un sermon connu[72]. Enfin, tout récemment, un fragment d'un sermon inconnu a été retrouvé[73]. Il n'est donc pas impossible que des découvertes futures enrichissent un butin jusqu'ici assez maigre.

Appendice
Sermons authentiques de saint Thomas

Liste alphabétique

Abréviations:

Manuscrits: Ca: Cambridge, Jesus Coll. Q.G.6. — Er: Erlangen, Univ. 322. — Gö: Göttingen, Univ. 156a. — Mi: Milano, Ambros. A.11.sup. — Nü: Nürnberg, Stadb. Cent.V.82. — Pa: Paris, B.N.lat. 14595. — Pb: Paris, B.N.lat. 15034. — Pc: Paris, B.N.lat. 15956. — Pd: Paris, B.N.lat. 16515. — Ro: Roma, Pont. Aten.

---

[69] Thomas d'Aquin: Paris B.N.lat. 14952, f. 176vb—179rb; Schn.Rep. V, 579, n° 3; éd. B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale, t.IV, Paris 1892, 88—93. — Thomas Brito: Dijon 217, f. 185va—187rb; Vaticano, Vat.lat. 812, f. 401r—404v; Schn.Rep. V, 638, n° 106.

[70] Thomas d'Aquin: Paris B.N.lat. 14923, f. 22vb—24va; lat. 14952, f. 112ra—116ra; Schn.Rep. V, 579, n° 1—2; Ed. V.32, 688a (d'après 14923); Hauréau, Notices (cf. note 69), 81—88 (d'après 14952). Guillelmus Brito: München Clm 23372, 109a—115b. Cf. R. E. Lerner, A. Collection of Sermons Given in Paris C. 1267, Including a New Text by Saint Bonaventure on the Life of Saint Francis, in: Speculum 49 (1974), 466—498 (spécialement 474 et 490).

[71] Guillot: Chart. I, n° 341, 391. — Pierre Dubois: De recuperatione Terrae Sanctae, éd. Ch. V. Langlois, Paris 1891, 53.

[72] Petrus de Alba et Astorga, Funiculus nodi indissolubilis de conceptu mentis et conceptu ventris, 2e éd., Bruxellis 1663, 44—45.

[73] L. J. Bataillon, Fragments de sermons de Gérard d'Abbeville, Eudes de Rosny et Thomas d'Aquin, in: Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 51 (1984), 257—268.

Antonianum 12. — Sa: Salamanca, Univ. 2187. — So: Soissons, B.Munic. 125. — Sv: Sevilla, B.Capit. 83.2.15. — Ve: Venezia, Marc.Z.L. 92 (1897).

Editions: B: S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico ... curante R. Busa, t. 6, Stuttgart, 1980. — Bt: L. J. Bataillon, Le sermon inédit de saint Thomas *Homo quidam fecit cenam magnam*. Introduction et édition, in: Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 67 (1983), 353—368. — K: Th. Kaeppeli, Una raccolta ..., cf. note 53. — L: J. Leclercq, Un sermon ..., cf. note 57. — P: S. Thomae Aquinatis ... Opera omnia, t. 24, Parmae, 1872. — U. P. A. Uccelli, I Gigli a Maria, 12 (1874) 2—3, 126—143. — V: Doctoris ... Thomae Aquinatis ... Opera omnia, t. 32, Paris (Vivès), 1879.

Les sermons comportant une *collatio in sero* sont en italiques.

Thème	N° Schneyer	Manuscrits	Editions
Abiciamus	18	Mi,21 v	V.693; B.39a.
Attendite	6—7	Nü,213v; Pb,132ra	P.226; V.673; B.35a
Aue Maria		(transmis avec les opuscules; cf. note 31).	
Beata gens	22—23	Ve,195va	V.797; N.39c.
Beati qui habitant	37	Gö,103r; Sa,198ra; Sv,152rb	K.88; B.44a.
Beatus uir	26	Ve,263ra	V.803; B.41a.
Celum et terra	17	Mi,14v; Pa,175r	V.692; B.37c.
Ecce ego mitto	19	Mi,28v	V.815; B.42a.
Ecce rex tuus	14—15	Sa,168va; So,84rb; Sv,121ra	L.158; B.45a
Emitte Spiritum	33—34	Er,83va; Sa,184ra; Sv,136ra	
Exiit qui seminat	31—32	Sa,182ra; Sv,133vb	K.75; B.42b.
Germinet terra	20—21	Ve,172ra	U.126; B.46b.
Homo quidam erat	24—25	Sa,193rb; SV,146ra; Ve,257ra	V.791, B.38a.
Homo quidam fecit	35—36	Sa,188va; Sv,140rb	Bt.360.
Lauda et letare	29	Sa,173va; Sv,125va	
Lux orta est	9—10	Ca,223v; Pc,281va; Pd,472ra	P.231; V.682; B.36b.
Osanna filio Dauid	30	Sa,175rb; Sv,127ra	K.72, B.42a (partiels).
Puer Iesus	4—5	Pb,47v	P.220; V.663; B.33a
Seraphim stabant	27	Ro,182v; Sa,163rb; Sv,116ra	
Veniet desideratus	28	Sa,166ra; Sv,118vb.	

N. B. Abréviations utilisées dans l'article:

Editions des œuvres de saint Thomas:

R: (Editio Romana ou Piana): Tomus Sextusdecimus D. Thomae Aquinatis ... complectens Expositionem In omnes D. Pauli Apostoli Epistolas Et eiusdem

Sermones, tum pro diebus Dominicis, tum pro Sanctorum solemnitatibus. Romae, MDLXX.

P: S. Thomae Aquinatis ... Opera omnia, Parmae, t. XV: Opuscula theologica, 1874; T. XXIV: Opuscula alia dubia, 1879.

V: Doctoris Angelici diui Thomae Aquinatis ... Opera omnia ... Studio ac cura S. E. Fretté, Paris (Vivès). T. 29. Opuscula theologica, 1876. T. 32: Opuscula varia ... 1879.

Autres ouvrages:

Chart.: H. Denifle, AE. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, Paris. T.I, 1889; T.II, 1897.

Grabmann, Werke: M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine Literarhistorische Untersuchung und Einführung, 3. Auflage. Münster Westf., 1949.

Schn.Rep.: J. B. Schneyer, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150—1350, Münster Westf. 1969—1979.

DIE AUSGABE DER WERKE VON THOMAS VON AQUIN: PHILOLOGISCHE BEGRIFFE UND MODELLE DER ÜBERTRAGUNG*

von CONCETTA LUNA (Pisa)

1. Einführung

1973, anläßlich eines Kolloquiums über die Ausgabe der mittel- und neulateinischen Texte, schrieb H. Fuhrmann: „Und nur unter Schwierigkeiten anwendbar ist Lachmanns Rezept z. B. bei den indirekten Überlieferungsformen der mittelalterlichen Unterrichtsnachschriften, den *reportationes*, oder bei den Pecien-Handschriften des mittelalterlichen Universitätsbetriebs"[1]. Das Ziel meines Beitrags ist, die Gründe dieser Schwierigkeiten zu analysieren. Außerdem habe ich die Absicht, kurz die stemmatischen Modelle, die sich aus der Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung einiger Werke von Thomas von Aquin ergeben, zu beschreiben. Es scheint mir nämlich, die Tätigkeit der Herausgeber der Werke des Thomas habe einige bisher wenig untersuchte oder ganz unbekannte Übertragungsschemata ans Licht gebracht. Ich glaube aber, daß sie trotz ihrer Eigentümlichkeit wenigstens in gewisser Weise hilfreich sein können, um einige umfassendere philologische Fragen zu verstehen.

Die Philologie ist bekanntlich eine praktische und nicht theoretische Wissenschaft. Es gibt keine generellen Regeln, die bei jeder Überlieferung anwendbar sind. Jede ist ein Fall für sich und bedarf eines verschiedenen Verfahrens von dem Herausgeber. Außerdem sind die Übertragungsmethoden der klassischen Texte anders als diejenigen der mittelalterlichen und modernen Texte. Das ist bestimmt einer der Gründe, weshalb die klassische Philologie sich für die praktischen und theoretischen Ergebnisse der mittelalterlichen Philologie in der Regel nicht interessiert hat. Es scheint mir aber, daß die Philologie in ihrem weitesten Sinne sich beschreiben läßt als ein Komplex von Modellen der Textübertragung. Obgleich jedes Werk seine individuelle und nicht wiederholbare Geschichte hat, sind die Über-

* Ich bin S. Donati für die Übersetzung dieses Beitrags sehr dankbar.

[1] H. Fuhrmann, Überlegungen eines Editors, in: Probleme der Edition mittel- und neulateinischer Texte, Kolloquium der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bonn, 26.—28. Februar 1973, hg. von L. Hödl und D. Wuttke, Boppard 1978, im besonderem 13—14.

tragungsmodelle nicht unendlich, und ein Modell ist auf verschiedene Werke anwendbar, auch wenn sie in der Zeit und in der literarischen Gattung sehr entfernt sind. Die homerische und die neutestamentliche Überlieferung z. B. weisen merkwürdige Analogien auf, denn in beiden Fällen kann man nicht den Archetyp rekonstruieren[2]. Man könnte sagen, die Überlieferungen mittelalterlicher Texte, in denen eine unabhängige Überlieferung neben der universitären vorliegt, seien im textkritischen Rückblick mit denen der alten Texte vergleichbar, wo die Entdeckung von Papyrus erlaubt, weit über den Archetyp zurückzugehen[3].

Von diesem Gesichtspunkt aus kann meiner Meinung nach die Untersuchung der Textüberlieferung der Schriften des Thomas von Aquin oder wenigstens einiger seiner Werke der Philologie (auch der klassischen Philologie) einige Übertragungsmodelle geben, die nicht nur interessant an sich, sondern auch nützlich dahingehend sind, sehr verschiedene und in der Zeit entfernte Überlieferungen zu verstehen. Ich habe also die Absicht, von einem „klassischen" Gesichtspunkt aus die Übertragungsschemata einiger Werke von Thomas zu untersuchen und zu beschreiben. Ich möchte versuchen, die in den Übertragungen dieser Werke vorkommenden neuen und komplexen philologischen Begriffe hervorzuheben, und ich möchte zeigen, in welchem Maße sich nämlich solche Begriffe mit Lachmann-Maas'schen Worten beschreiben lassen, und in welchem Maße sie die traditionellen Schemata der Philologie überschreiten[4].

---

[2] Über Homer, cf. G. Pasquali, Storia della tradizione e critica del testo, Firenze 1962, 220–247. Über das Neue Testament, cf. P. Sacchi, Alle origini del Nuovo Testamento, Firenze 1956.

[3] Unter den neuesten Beispielen können Platon, Phédon, éd. P. Vicaire, Paris 1983, LXXXV–LXXXVII und Triphiodore, La prise d'Ilion, éd. B. Gerlaud, Paris 1982, 7 und 55 erwähnt werden. Was das Phädon betrifft, ist der Text von dem Papyrus Flinders Petrie teilweise bewahrt, der auf das 3. Jh. v. Chr., d. h. nur ein Jahrhundert nach Platons Tod, zurückgeht. Das älteste Manuskript ist der Kodex Bodleianus Clarkianus 39, der 895 für Areta abgeschrieben wurde. Was Triphiodor betrifft, sind die Verse 391–402 von dem Papyrus Oxy. 2946, der auf 3.–4. Jh. n. Chr. zurückgeht und also fast in die Lebenszeit des Autors fällt. Der älteste Kodex ist der Laurentianus 32,16, der gegen das Ende des 13. Jh. in Konstantinopel abgeschrieben wurde.

[4] Die Editio Leonina der Werke von Thomas ist schon zum Gegenstand einiger gemeinsamer Untersuchungen gemacht worden. Unter den anderen erwähnen wir: P.-M. de Contenson, L'édition critique des œuvres de Saint Thomas d'Aquin, in: Bulletin de philosophie médiévale 10–12 (1968–1970), 175–186; id., L'édition critique des œuvres de Saint Thomas d'Aquin: principes, méthodes, problèmes et perspectives, in: Probleme der Edition ..., op. cit., 55–73; L.-J. Bataillon, L'édition léonine des œuvres de Saint Thomas et les études médiévales, Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, I, 1981, 425–464. Cf. auch L.-J. Bataillon, Problèmes posés par l'édition critique des textes latins médiévaux, in: Revue philosophique de Louvain 75 (1977), 234–250. Unter den neuesten Rezensionen kann man die folgenden erwähnen: A. Brounts, Nouvelles précisions sur la „pecia". A propos de l'édition léonine du commentaire de Thomas d'Aquin sur l'Éthique d'Aristote, in: Scriptorium XXIV (1970),

2. Das *exemplar*: ein unbeständiger und vielfältiger Archetyp

Das *exemplar* ist eine Handschrift, deren Hefte (Pecien) nicht gebunden sind und die gegen Bezahlung einzeln verliehen werden. Es ist bei einem Buchhändler (*stationarius*) hinterlegt, und die Universität kontrolliert, ob es fehlerfrei ist und mit dem Text des Autors übereinstimmt. Jedes *exemplar* wird korrigiert, und meistens wird die Korrektur am Ende jeder Pecia unterschrieben[5].

Das *exemplar* ist also eine offizielle Handschrift. Gewissermaßen ist es die Universitätsausgabe eines Werkes. Das *exemplar* ist der Ursprung der ganzen Universitätsüberlieferung, sowohl der direkten Überlieferung, d. h. die direkt von dessen Pecien abgeschriebenen Handschriften, als auch der indirekten Überlieferung, d. h. die Handschriften, die von den ersten Abschriften stammen. Also ist das *exemplar* ein Archetyp.

Das Wort „Archetyp" hat bekanntlich viele Kontroversen ausgelöst. Es wird nicht eindeutig benutzt. Unter „Archetyp" verstand Lachmann[6] eine verlorene aber rekonstruktionsfähige Handschrift, die zufällig am Anfang der uns verfügbaren Überlieferung steht. Es hat keine besonderen Eigenschaften, die sie von Handschriften gleichen Alters unterscheiden. Was für Lachmann der Archetyp war, wird dagegen von Paul Maas[7] „die Vorlage, bei der die erste Spaltung begann" genannt und von Alphonse Dain[8] mit dem Ausdruck „le-plus-proche-commun-ancêtre-de-la-tradition" bezeichnet. Dain[9] versteht seinerseits unter dem Wort „Archetyp" das älteste verlorene Zeugnis der Überlieferung, in dem der Text eines Autors in der uns übertragenen Form erscheint. Nach Dains Meinung ist der Archetyp eine offizielle, in der Bibliothek hintergelegte und manchmal unterschriebene Handschrift.

Der Begriff von Archetyp und generell von Stemma wurde energisch von R. D. Dawe[10] abgestritten, nach dem jede Handschrift Träger einer

---

343—359; R. Wielockx, Pour un portrait de Thomas d'Aquin commentateur d'Aristote: la contribution des manuscrits, in: Scriptorium XXXIX (1985, 1), 139—150.

[5] Was den kodicologischen Aspekt der Universitätsüberlieferung betrifft, cf. J. Destrez, La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIII[e] et du XIV[e] siècle, Paris 1935; G. Fink-Errera, Une institution du monde médiéval: la „pecia", in: Revue philosophique de Louvain 60 (1962), 187—210, 216—243.

[6] Cf. Caroli Lachmanni, In T. Lucretii Cari de rerum natura libros Commentarius, Berolinii, MDCCCL, 3.

[7] Cf. P. Maas, Textkritik, 3. verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1956, 6.

[8] Cf. A. Dain, Les manuscrits, Paris 1964, 122—124.

[9] Ibid., 108—109.

[10] R. D. Dawe, The Collation and Investigation of manuscripts of Aeschylus, Cambridge 1964; id., Studies on the text of Sophocles, Leiden 1973—1978, 3 voll., vol. I, cap. I: The Stemma.

echten Lesart sein kann. Zuletzt hat J. Irigoin[11] die Nachteile aufgezeigt, die der Anwendung des Wortes folgen, wenn man den Begriff in dem von Dain verwendeten Sinne versteht, und er hat immer insistiert, daß Handschriften mit vielfältigen Archetypen existieren.

Wenn man diese terminologischen Unterschiede berücksichtigt, kann das *exemplar* als ein Archetyp in dem von Dain und nicht von Lachmann gebrauchten Sinne betrachtet werden.

Trotzdem widerspricht der Begriff von Archetyp dem des Originals[12] nicht, indem ein Archetyp das Original selbst sein kann; dagegen ist das *exemplar* ein Archetyp, der sich mit dem Original nicht vermischt. Denn was den derzeitigen Erkenntnisstand betrifft, gibt es keine von dem Autor selbst revidierten *exemplaria*, die die Autorität eines Originals besitzen.

Genauso wie auch für die antiken Archetypen gibt es für das mittelalterliche *exemplar* einige wenige bevorzugte Abschriftzentren. In der Antike handelte es sich um die Städte, die die reichsten Bibliotheken hatten, wie z. B. Alexandria und Cesarea; im Mittelalter handelt es sich um die Städte, in denen eine Universität ihren Sitz hatte: Paris, Oxford, Bologna.

Mehr als die griechischen Archetypen, von denen man wirklich wenig weiß, sind die lateinischen Archetypen (die natürlich alle verloren sind) diejenigen, die den Charakter des Offiziellen und einer unterschriebenen Korrektur haben. Ich zitiere ein von Dain berichtetes Beispiel: um das 5. Jh. n. Chr. herum korrigiert Niceus, Schüler von Servius, ein *exemplar* von Jovenal, das der Ursprung der ganzen mittelalterlichen Überlieferung ist: „*Legi ego Niceus Romae apud Servium magistrum et emendavi*".[13]

Aber im Unterschied zur Korrektur- und Revisionstätigkeit, die die antiken Archetypen hervorgebracht hat, scheint die Korrektur, der ein mittelalterliches *exemplar* unterliegt, in geringerem Maße auf die eigene Initiative und auf die Konjektur des Verbesserers angewiesen zu sein. Während die Korrektur in den späten Latinität gemacht werden kann, ohne sich überhaupt an die Quellen[14] zu wenden, arbeiten die Korrektoren des *exemplar* mit dem Vergleich mit einer anderen Handschrift.

---

[11] Cf. J. Irigoin, Quelques réflexions sur le concept d'archétype, in: Revue d'Histoire des Textes 7 (1977), 235–245.

[12] Cf. A. Dain, Les manuscrits, op. cit., 109.

[13] Cf. ibid., 119. Dieses Impressum kann man in einigen Handschriften finden, z. B. in dem Kodex Leidensis 82 (11. Jh.) und in dem Laurentianus 34,42 (11. Jh.) (cf. Juvenal, Satires, éd. P. de Labriolle et F. Villeneuve, Paris 1971, XXI–XXII).

[14] Es ist wieder Dain, der die Korrekturanmerkung von Triphonian aus Persius' Handschrift zitiert: „Flavius Julius Triphonianus Sabinus u. c. protector domesticus temptavi emendare sine antigrapho meum et adnotaui Barcellone coss. dd. nn. Arcadio et Honorio". Die Anmerkung findet sich in den Kodizes Montepessulanus 212 (9. Jh.) und Vaticanus tabularii basilicae H 36 (cf. Perse, Satires, éd. A. Cartault, Paris 1951³, 5).

Eine Eigenschaft des *exemplar*, die ohnegleichen in der Antike zu sein scheint, ist seine Vielfältigkeit oder besser die Möglichkeit, vielfältig zu sein. Ein antiker Archetyp war immer eine Ausgabe eines einzigen Exemplars, dessen materielle Beschädigungen sich auf die ganze spätere Überlieferung ausgewirkt haben[15]. Ein mittelalterliches *exemplar* kann gleichzeitig in Paris und Oxford vorhanden sein, besonders im Fall von sehr verbreiteten Werken wie z. B. denjenigen von Thomas. Also ist es von der Materie her nicht eine einzige Handschrift.

Das *exemplar* ist aber eine vielfältige Vorlage auch in einem komplizierteren Sinn. Aus der kritischen Ausgabe des Kommentars zu De causis[16] von Thomas erfahren wir, daß zwei in derselben Zahl von Pecien aufgeteilten *exemplaria* gleichzeitig vorhanden sein können. Die Kopisten können von den Pecien des ersten oder des zweiten *exemplar* abschreiben. Auf diese Weise ist das *exemplar* ein einziger Archetyp nur dem Namen nach, aber tatsächlich ist der Ursprung der Überlieferung von Anfang an vielfältig.

Außerdem kann jede einzige Pecia innerhalb jedes *exemplar* im Ganzen oder im Teil wieder hervorgebracht werden. Die von Pater Gils[17] bewiesene Möglichkeit einer partiellen Wiederherstellung veranlaßt uns, nicht so sehr die Pecia als vielmehr ihre einzige Folia als die echte kritische Einheit zu betrachten.

Die Vielfältigkeit der Vorlage wirkt sich auf die nachfolgenden Schriften aus. Da die Vorlage nicht einmalig ist, wird jede Pecia eine eigene Geschichte haben. In der Tat stellen wir fest, daß die Ausgaben der Commissio Leonina jetzt vielfache Ausgaben sind, indem jede einzige Pecia als ein an sich textkritischer Fall analysiert wird[18].

Aber das eigentliche und „verwirrendste" Merkmal dieses vielfältigen Archetyps, das das *exemplar* ist, ist seine Unbeständigkeit. Diesbezüglich sind Pater Gils' Untersuchungen ganz grundsätzlich[19]. Durch die Untersuchung der Hs. Pamplona, Catedral 51, das erhaltene *exemplar* des Kommentars Super librum tertium Sententiarum von Thomas, hat Pater Gils ein

---

[15] Cf. A. Dain, Les manuscrits, op. cit., 117.

[16] Sancti Thomae de Aquino Super librum de Causis expositio, Fribourg—Louvain 1954, LXI—LXVI (= Textus Philosophici Friburgenses 4—5). Die Werke Thomas von Aquins, die mehr als ein *exemplar* hatten, sind die folgenden: Quaestiones disputatae De veritate, Roma 1975 (= Editio Leonina XXII): 4 *exemplaria*; Sententia libri Ethicorum, Romae 1969 (= Editio Leonina XLVII): 2 *exemplaria*; Quaestiones disputatae de malo, Roma—Paris 1982 (= Editio Leonina XXIII): 2 *exemplaria*; Sentencia libri De anima, ibid. 1984 (= Editio Leonina XLV, 1): 3 *exemplaria*; Sentencia libri de sensu et sensato, ibid. 1985 (= Editio Leonina XLV, 2): 2 *exemplaria*.

[17] P.-M. Gils, Codicologie et critique textuelle. Pour une étude du ms. Pamplona, Catedral 51, in: Scriptorium 32; (1978) 221—230.

[18] Die Analyse der Überlieferung für jede einzelne Pecia wurde in der Sententia libri Ethicorum, ed. cit. (cf. Anm. 16), begonnen.

[19] Cf. Anm. 17.

Modell universitärer Textüberlieferung aufgestellt, das er dann bei der kritischen Ausgabe der Quaestiones de malo angewendet hat[20].

Der Kommentar Super librum tertium Sententiarum stellt wirklich einen außergewöhnlichen Fall dar. Denn von diesem sind nicht nur das *exemplar* und seine Abschriften, sondern auch ein großer Teil des Autographs erhalten[21]. Die gleichzeitige Anwesenheit dieser drei Elemente hat Pater Gils erlaubt, die Geschichte dieses *exemplar* aufs genaueste zu rekonstruieren.

Die Handschrift aus Pamplona (Pp) bestand ursprünglich aus 50 Pecien. Derzeit zählt sie 48 Pecien wegen des Verlustes der 45. und 46. Pecia. Nicht alle dieser 48 Pecien sind die ursprünglichen, weil einige entweder im Ganzen oder im Teil wiederhergestellt wurden. Durch die Untersuchung der Reklamanten am Schluß der Lagen (wo die Arbeit des Abschreibers notwendigerweise wegen des Wechsels des Heftes unterbrochen wird) hat Pater Gils die Tatsache rekonstruiert, daß 25 von der derzeit bewahrten Handschriften des Super librum tertium Sententiarum direkt aus der Handschrift aus Pamplona stammen.

Obgleich sie *codices descripti* sind, dürfen sie nicht alle beseitigt werden. Sehen wir einmal warum. Die Handschrift aus Pamplona hat ein ziemlich langes Leben als *exemplar* gehabt. Einige Handschriften wurden abgeschrieben, als sie noch unversehrt und ganz lesbar war, also bezeugen sie den ursprünglichen, den ältesten Zustand, einen Zustand, den wir jetzt nicht mehr kennen, auch wenn uns die Handschrift selbst zur Verfügung steht. Dann hat Pp Korrekturen, Flecken, mehr oder weniger willkürliche Eingriffe von den Kopisten erlitten. So sind ihre Lesarten allmählich unlesbarer geworden. Die zuletzt abgeschriebenen Handschriften bezeugen diesen späteren, unreineren Zustand des Textes, oder besser der materiellen Unterlage. Wenn wir α den ursprünglichen und α^* den beschädigten Zustand nennen, dann sind einige Handschriften Zeugnisse von α und andere von α^*.

Betrachten wir ein Beispiel: am Anfang des Super librum tertium Sententiarum (Pp f. 1ra) ordnen sich einige Handschriften in der folgenden Weise:

– quia eius P^{12} Es N^3] quia Nh P^5 P^6
– creaturis P^{12} Es N^3] magis Nh P^5 P^6
– Jos. iiij P^{12} Es N^3] Osee lii Nh P^5 P^6

Wenn man die Stellen von Pp betrachtet, die diesen Lesarten entsprechen, dann bemerkt man, daß:

– *quia* auf einer Ausradierung geschrieben ist
– *magis* in Überlagerung geschrieben ist
– *Osee lii* auf einem angeklebten Pergamentfragment geschrieben ist.

---

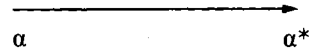
[20] Cf. ed. cit., 30*–31*.

[21] Vat. lat. 9851, fol. 11–99.

Also kann man daraus schließen, daß Nh P^5 P^6 den derzeitigen Zustand von Pp widerspiegeln. Ihre Kopisten lasen, was auch wir lesen. Dagegen spiegeln P^{12} Es N^3 den ursprünglichen Zustand, d. h. den Zustand vor der Beschädigung der Unterlage, wider. Außerdem bezeugen uns andere Handschriften den Zustand zwischen α und α*, d. h. einen Zustand, in dem man einen Teil der ursprünglichen Lesarten lesen konnte und einen anderen nicht mehr. Die Kopisten haben versucht zu raten, oder sie waren ehrlicher und haben auf ihre Leseschwierigkeit mit einer weißen Stelle hingewiesen:

- quia eius] *Lücke* As V^7; quia P^{16} Sa
- creaturis] *Lücke* As P^{16} V^7; magis Sa
- Jos. iiij] *Lücke* Sa V^7, omnes alii As; et omnes alii P^{16}.

Die Darstellung des *exemplar* kann also nicht mehr punktförmig sein; sie ist eher eine gerichtete halbe Gerade[22]:



α α*

Außerdem ergibt sich aus der Untersuchung von Pp, daß einige Pecien von α(α*) im Ganzen oder im Teil ersetzt wurden. Diese neue Phase des Textes des *exemplar* wird von Pater Gils β genannt. Außerdem war α die Vorlage eines anderen, jetzt verlorenen *exemplar*, γ. Man hat also:

α = ursprünglicher und fehlerfreier Zustand;
α* = korrumpierter Zustand von α;
β = wiederhergestellte Pecia in α(α*);
γ = zweites *exemplar*.

Natürlich kann das zweite *exemplar* allen Veränderungen unterliegen, denen α unterliegt, und in diesem *exemplar* können einige Pecien wiederhergestellt werden. In der Tat muß man für einige Pecien der Quaestiones de malo einen weiteren Zustand des *exemplar* voraussetzen, der δ genannt wird, und der aus den in dem zweiten *exemplar* *γ* wiedergestellten Pecien besteht[23].

Da α und γ gleichzeitig gebraucht werden sein können, teilt sich der Ursprung der universitären Überlieferung auf und vermehrt sich. Das erklärt, warum die von ihr stammenden Handschriften, trotz der relativen Einheit der Quelle, auch voneinander stark abweichende Lesarten darstellen.

Eine ähnliche Frage hat sich auch den griechischen Philologen gestellt: Wenn es nur ein einziges in Minuskeln umgeschriebenes *exemplar* gibt, wie können von ihm verschiedene Überlieferungen abstammen? Die Lö-

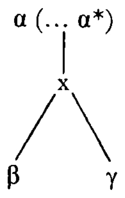
---

22 Auf diesen Übergang von einem punktförmigen Archetypmodell zu einem linearen Modell wird in H. Fuhrmann, Überlegungen ..., art. cit. (cf. Anm. 1), 12–13, hingewiesen.

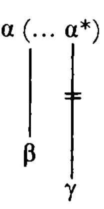
23 Cf. Quaestiones disputatae de malo, ed. cit. (cf. Anm. 16), 32* (cas n° 4), 45*, 51*.

sung wurde von Dain[24] gezeigt und weist starke Analogien der Lage des *exemplar* auf: „Ce témoin officiel, qui est l'exemplaire translittéré ou une des ses proches copies, est l'objet de soins continus qui font que son aspect peut se modifier continuellement". Wenn man berücksichtigt, daß der Übergang von Thomas' Autograph in das universitäre *exemplar* eine echte Umschreibung ist, kann man die Analogie zwischen den beiden Fällen wahrnehmen.

Eine komplizierte Frage, die von Pater Gils sowohl bei der Untersuchung der Handschrift aus Pamplona[25] als auch bei der Ausgabe der Quaestiones de malo[26] gezeigt wurde, ist die Beziehung zwischen α, β und γ. Man kann sehr viele Fälle feststellen, in denen β und γ gegenüber α(α*) in Fehler übereinstimmen. Ist es immer nötig eine gemeinsame Vorlage für β und γ vorauszusetzen? In der Tat braucht man nicht eine gemeinsame Vorlage vorauszusetzen, wenn der Fehler von βγ durch α(α*) erklärt werden kann. Man hat also das folgende Ergebnis:



d. h., daß β und γ unabhängig voneinander von α abstammen. Wenn dagegen der Textzustand von α(α*) derart ist, daß er den Fehler von βγ nicht erklären kann, muß man ein derartiges *x* voraussetzen, daß



Es ist fast überflüssig festzustellen, daß man hier die Maas'sche Regel von dem vereinigenden Fehler anwendet: Es ist ein derartiger Fehler, der nur unter der Voraussetzung einer gemeinsamen Vorlage erklärt werden kann, denn die Kopisten können nicht unabhängig voneinander dem Fehler begegnet sein.

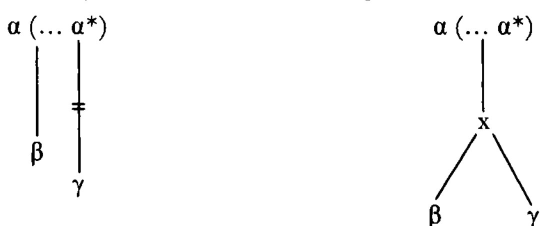
---

[24] Cf. A. Dain, Les manuscrits, op. cit., 139.

[24] Cf. art. cit. (v. Anm. 17), 227.

[26] Cf. ed. cit. (v. Anm. 16), 33*.

Die Handschrift *x* kann eine Abschrift sein, die der Buchhändler von dem *exemplar* α anfertigen ließ. Ihre Existenz kann ein Phänomen wie dasjenige verursachen, das Pasquali[27] „vollständige Kontamination vor der Überlieferung" genannt hat. In der Tat gelten die beiden Schemata



weder für den ganzen Umfang des Textes noch für den ganzen Umfang der Pecia. Sie sind eher Schemata für die Lesarten. Man muß also annehmen, daß der mit der Abschreibung der wiederherzustellenden Pecia β beauftragte Kopist sowohl α als auch *x* als Vorlage benutzt hat. Möglicherweise wendet er *x* an, wenn der Text von α nicht mehr lesbar ist. Trotzdem ist die daraus entstehende Kontamination nicht schwer, denn stammt *x* von α.

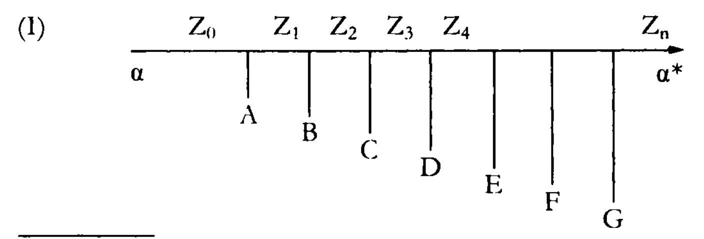
Von einem allgemeineren Gesichtspunkt aus ist die gleichzeitige Anwesenheit zweier Schemata in derselben Pecia ein weiterer Grund (neben der Möglichkeit einer partiellen Wiederherstellung der Pecia), um nicht mehr die Pecia, sondern ihre einzige Folia, die Vorderseite und die Rückseite, die Spalten *a* und *b* als minimale kritische Einheit zu betrachten[28].

Wenn man also das berücksichtigt, kann man das *exemplar* betrachten als einen vielfältigen Archetyp (verstanden als eine offizielle, am Ausgangspunkt der Überlieferung liegende Abschrift), der vor der Überlieferung einer Kontamination ausgesetzt, durch eine halbe Gerade (und nicht einen Punkt) darstellbar und in kritische Einheiten aufgeteilt ist, deren Umfang gleich einer Pecia oder weniger ist.

3. Einige Modelle der universitären Übertragung

Nachdem wir das *exemplar* an sich untersucht haben, betrachten wir seine Beziehungen zu den Handschriften, die von ihm direkt stammen. Die einfachste und allgemeinste Darstellung solcher Beziehungen ist die folgende:

(I)



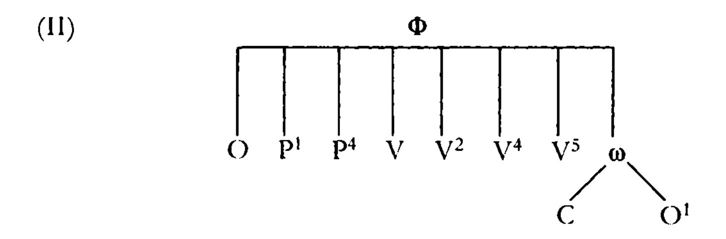
[27] cf. G. Pasquali, Storia della tradizione ..., op. cit. (v. Anm. 2), 146.

[28] Cf. z. B. Quaestiones de malo, ed. cit. (v. Anm. 16), 37*.

Die Handschriften ABCDE ... stammen alle von demselben *exemplar* ab. Sie bezeugen dennoch verschiedene Zustände des Textes von α, weil sie in verschiedenen Zeiten abgeschrieben wurden, so daß die zuletzt abgeschriebene Handschrift die entfernteste von dem anfänglichen Zustand des *exemplar* ist.

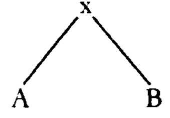
Es kann natürlich Fälle geben, in denen die universitäre Überlieferung so einheitlich und indifferenziert ist, daß man keine lange Entwicklung des *exemplar* vorauszusetzen braucht. Es ist der Fall bei der Sententia libri Politicorum[29], deren Stemma das folgende ist, was die direkte universitäre Überlieferung betrifft:

(II)



Die universitären Zeugnisse können nämlich auf gleiche Ebene gestellt werden. Sie weisen keine spezifischen Affinitäten zueinander auf und gehen alle auf ein und dasselbe *exemplar* zurück.

Es kann aber geschehen, daß Gruppen unter den universitären Handschriften entstehen, obgleich alle Handschriften von einem einzigen *exemplar* direkt abstammen. Das für den Kommentar Super librum tertium Sententiarum angeführte Beispiel erklärt dieses Phänomen, das auf den ersten Blick anomal scheinen könnte. Handschriften, die in derselben Zeit von dem *exemplar* abgeschrieben wurden, weisen Affinitäten im Vergleich zu Handschriften auf, die in einer anderen Zeit von demselben *exemplar* abgeschrieben wurden. Die Einheit einer Gruppierung universitärer Handschriften besteht nicht in einem gemeinsamen Ahn, sondern in einer Phase des Lebens des *exemplar*. Mit anderen Worten: Muß man jedesmal ein derartiges *x* voraussetzen, daß

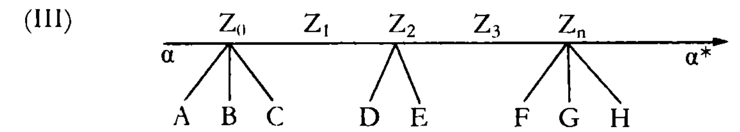


---

[29] Cf. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, Romae 1971, S. A 39 (= Editio Leonina XLVIII).

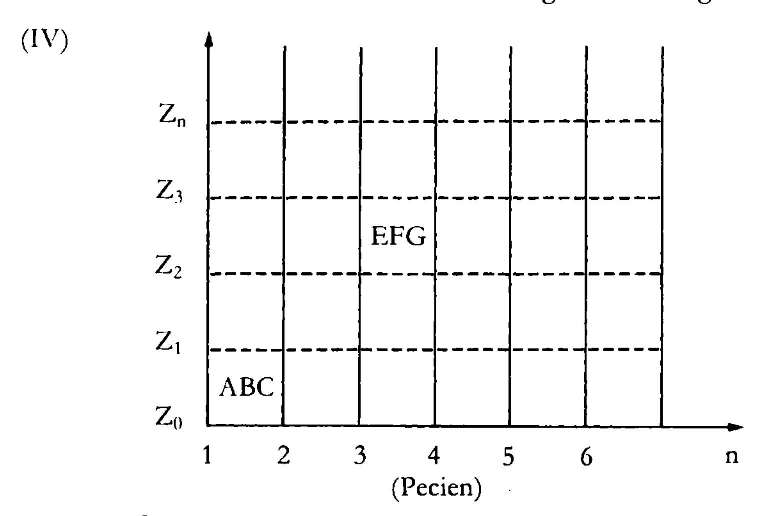
wenn A und B vereinende Fehler aufweisen, so ist *x* nicht eine materiell von dem *exemplar* verschiedene Handschrift, sondern eine Phase des *exemplar*, wenn A und B universitäre Handschriften sind. Wenn man, noch einmal mit Dain, „die antiken Zeugnisse, die aus den translitterierten Exemplaren direkt oder indirekt herausgefunden sind und den Typ aller Zweige unserer Überlieferung darstellen"[30] unter dem Wort „Prototypen" versteht, dann kann man durch die Anpassung dieses Begriffes der universitären Überlieferung sagen, daß die Prototypen der Zweige der Überlieferung die chronologischen Phasen des Lebens des *exemplar* sind. In der Tat scheint der Begriff von Prototyp, der essentiell in der klassischen Philologie ist, keinen entsprechenden (außer analog) in der Philologie der mittelalterlichen universitären Texte zu haben. Der Grund ist, daß es in den universitären Überlieferungen keine Zweige im engen Sinne gibt. Eine universitäre Überlieferung ist zu einheitlich, um Zweige zu haben, und zugleich zu unbeständig, um Prototypen zu haben. Auf jeden Fall können die Affinitäten der universitären Handschriften in der folgenden Weise dargestellt werden:

(III)



Wie wir bemerkt haben, ist das *exemplar* ein nicht nur unbeständiger, sondern auch vielfältiger Archetyp. Seine Entwicklung hängt nicht nur von der Zeit, sondern auch von den Pecien ab. Affinitäten unter universitären Handschriften können in einer Pecia existieren und in der folgenden verschwinden. Man kann also an eine derartige Darstellung denken:

(IV)

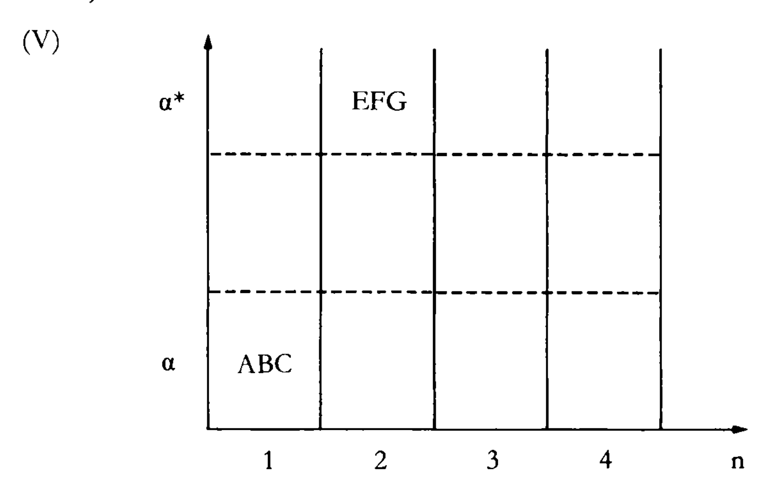


[30] Cf. A. Dain, Les manuscrits ..., op. cit. (v. Anm. 8), 135.

Die waagerechten Flächen stellen die Zustände des *exemplar* dar, und in jedem Quadrat könnten die ähnlichen Handschriften liegen. Die senkrechten Flächen stellen das Leben jeder Pecia dar, von Anfang des Gebrauchs des *exemplar* bis zur korrumpiertesten Phase. So bilden die Handschriften ABC eine Gruppe innerhalb der ersten Pecia in der ältesten Phase. Die Handschriften EFG bilden eine Gruppe innerhalb der dritten Pecia in einer vorgerückten Phase.

Weil das Schema (IV) in der Tat zu ausführlich ist, könnte man Z_0 ... Z_n durch α und α* ersetzen, damit eine mittlere Flche zwischen α und α* bleibt, um die zweifelhaften Fälle aufzunehmen:

(V)



Also ist das Grund-Schema einer universitären Überlieferung ein mehrgeteiltes Schema. Das erlaubt im allgemeinen, das *exemplar* mechanisch, d. h. durch das Kriterium der Mehrheit, zu rekonstruieren. Das geschieht für die Sententia libri Politicorum, wo H. Dondaine und L. Bataillon den Text des *exemplar* herausgeben, den sie durch die wichtigsten Zeugnisse rekonstruiert haben[31].

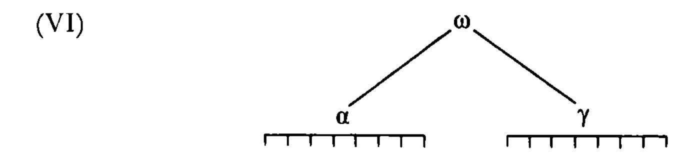
Die Lage wird komplizierter, wenn die *exemplaria* sich vermehren. Die Rezension, die im Fall eines einziges *exemplar* geschlossen ist, wird hier offen[32], indem sie keine bloß mechanischen Methoden erlaubt. Das einzige gültige Kriterium, um den Text zu bestimmen, ist dasjenige des *iudicium* des Herausgebers. In den Quaestiones de malo zeigt die Kollation die Anwesenheit zweier Texte, α und γ, von denen γ manchmal einen lesbareren und stilistisch weniger harten Text als α

[31] Cf. ed. cit. (v. Anm. 29), S. A 42.

[32] Ich benutze die von G. Pasquali geprägten Ausdrücke „offene Rezension" und „geschlossene Rezension" (cf. Storia della tradizione ..., op. cit. in der Anm. 2, 126) in dem Sinne, der von G. B. Alberti, Problemi di critica testuale, Firenze 1979, 1—18, erklärt wurde.

hat. Trotzdem fällt die Wahl des Herausgebers auf α, das einen reineren, dem Stil Thomas'[33] näheren Text bewahrt zu haben scheint. Gewiß, wie der Herausgeber zugibt, gibt es hier ein Element der Subjektivität. Also kann man sagen, daß die Anwesenheit zweier *exemplaria* die gleichen Fragen stellt wie die zweiteiligen Überlieferungen, denn die Texte der beiden *exemplaria* sind alternativ, obgleich jedes von den beiden mechanisch rekonstruiert werden kann:

(VI)



In der Tat spiegelt dieses Schema nur den Fall wider, in dem die beiden *exemplaria* von derselben Quelle unabhängig voneinander abstammen, wie es für den Kommentar zu De causis der Fall ist. Wenn α dagegen der ältere Text ist und γ von α stammt und auf die Fehler und die materielle Beschädigung von α reagiert, dann ist die Überlieferung nicht wirklich zweiteilig. Das ist der Fall bei einem Text, der in zwei verschiedenen Formen erscheint, und die Arbeit des Herausgebers besteht darin, zu bestimmen, welche die primäre und welche die sekundäre Form ist. Die Aufgabe ist nicht leicht, weil die Angaben in der Tat so aussehen, als ob es sich um eine zweiteilige Überlieferung handelte.

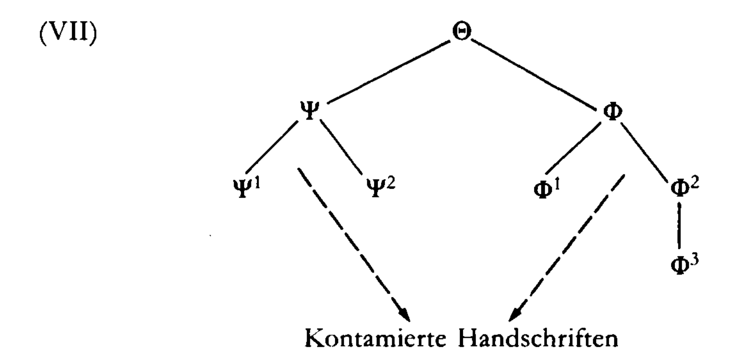
In der Einführung zu den Quaestiones de malo schreibt Pater Gils: „L'exemplar original que nous atteignons dans α était-il le premier, c.-à-d. celui qui a dû être mis en circulation du vivant de S. Thomas? Question vaine parce que strictement insoluble. Toutefois les nombreuses fautes qu'il continue à charrier, et l'état de délabrement que la plus part de ses pièces laissent percevoir, seraient en faveur de cette hypothèse"[34].

Die Überlieferung kann im eigentlichen Sinne zweiteilig definiert werden, falls eine unabhängige Überlieferung sich der universitären Überlieferung anschließt. In der Ausgabe des Kommentars zu De anima[35] hat Pater Gauthier bewiesen, daß die handschriftliche Überlieferung sich in zwei Familien aufteilt: Die universitäre Familie (Φ) und die italienische Familie (Ψ), die beiden von der von Thomas in Italien hinterlassenen Handschrift stammen, wo das Werk geschrieben wurde, bevor er im Herbst 1268 für seinen zweiten Aufenthalt nach Paris abreiste. Die Familie Φ besteht aus drei *exemplaria*, von denen zwei, Φ^1 und Φ^2,

[33] Cf. ed. cit. (v. Anm. 16), 65*.
[34] Cf. ibid., 61*.
[35] Cf. ed. cit. (v. Anm. 16), 49*–128*.

unabhängig von derselben Vorlage abstammen, während Φ^3 aus Φ^2 stammt. Die italienische Familie hat sich ihrerseits in einen ursprünglichen Zweig Ψ^1 und in einen Zweig Ψ^2 gespalten, der das Ergebnis einer profunden Bearbeitung ist. Die horizontale Interferenz der beiden Familien Φ und Ψ hat merkwürdige Phänomene von Kontamination verursacht, derentwegen einige Zeugnisse sich in einer mittleren Lage zwischen den beiden Familien befinden.

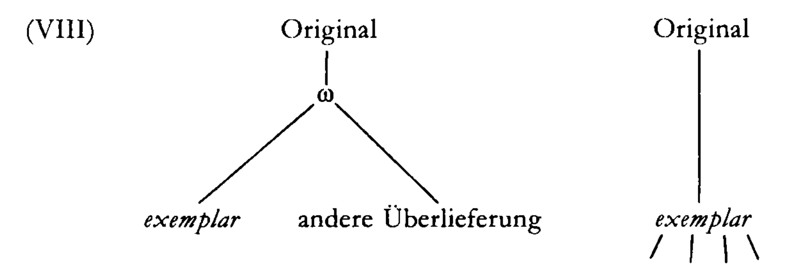
(VII)



Hier haben wir eins der verbreitetsten Übertragungsmodelle der klassischen Texte vor uns. Theoretisch kann Θ mechanisch rekonstruiert werden, wenn immer entweder Φ und Ψ übereinstimmen, oder das Zeugnis eines der beiden Zweige von Φ dem Zeugnis eines der beiden Zweige von Ψ bestätigt wird. Aber in der Tat läßt die Kontamination zwischen den beiden Familien jede mechanische Rekonstruktion von Θ bezweifeln. Und das hängt davon ab, daß die italienische Familie einige Varianten der universitären Familie freiwillig übernommen hat, so daß deren Übereinstimmung nicht immer den Archetyp wiedergibt. Diesbezüglich weist die Herausgabe beträchtliche Schwierigkeiten auf, die der Herausgeber durch eine so profunde und heftige Werkskritik überwunden hat, daß diese Ausgabe zu einem der außerordentlichsten Ergebnisse der ganzen mittelalterlichen Philologie gemacht wird.

Wenn das Vorhandensein einer von der universitären Überlieferung unabhängigen Tradition Probleme der Textauswahl stellt, weil sie die Rezension „öffnet", dient sie jedoch tatsächlich auch dazu, den Text des *exemplar* in Zweifel zu ziehen. Indem sie einen Vergleichspunkt bietet, erlaubt sie, den universitären Text besser einzuschätzen. Das einzige objektive Kriterium, um die Qualität des universitären Textes zu beurteilen, wird aber zweifellos die Anwesenheit des Originals sein. Denn das Original erlaubt, über den Exemplar-Archetyp hinaus im Fall von Überlieferungen, in denen keine unabhängige Tradition besteht, und über den dem *exemplar*

vorangehenden Archetyp im Fall von zweiteiligen Überlieferungen wie derjenigen des Kommentars zu De anima zurückzugehen. So kommen wir zum letzten Modell der universitären Überlieferung:



Das Ergebnis des Vergleichs mit dem Original ist sehr enttäuschend wenn nicht bedenklich. Denn die Anwesenheit des Originals der Quaestiones de veritate erlaubte Pater A. Dondaine zu behaupten: „La présence de l'original du De veritate a permis de constater un écart sensible entre son texte et celui de ses descendants, soit qu'il s'agisse de l'archétype de la tradition universitaire, soit des témoins indépendants ... C'est un fait: sans l'original du De veritate, la plus exigeante critique aurait ignoré plusiers milliers de fois qu'elle n'atteignait pas la forme exacte du texte authentique et bien souvent elle risquait d'errer. Il n'y a aucune raison légitime de penser que le cas du De veritate de saint Thomas soit unique“[36].

Im stemmatischen Rückblick stellt also das Original für die universitäre Überlieferung dar, was die Papyrus oft für die klassischen Überlieferungen darstellen: das Überschreiten der unüberschreitbaren Grenze, die von dem Archetyp gebildet ist, die Bestätigung einiger Lesarten, das Bewußtsein der Unzulänglichkeit und zugleich der Unersetzlichkeit der Textkritik.

4. Schlußfolgerungen

Aus dem, was gesagt worden ist, kann man einige Schlüsse ziehen, die offensichtlich provisorisch sind, die vielleicht aber dazu dienen können, das textkritische Problem der mittelalterlichen universitären Texte zu bestimmen:

(i) Der Begriff von *exemplar* weist einige Analogien mit dem Begriff von Archetyp in dem Sinne auf, den Dain diesem Wort gegeben hat. Andererseits stellt sich das *exemplar* nicht als fester, sondern verwandelbarer und unbeständiger Archetyp dar. Diese Eigenschaften bringt den traditionellen Begriff von Archetyp, erfaßt als ständiges und homogenes

[36] A. Dondaine, Secrétaires de Saint Thomas, Romae 1956, 183.

Modell, in Schwierigkeiten. Diesbezüglich kann es in gewissem Maße in Zusammenhang mit dem Phänomen der Mehrheit der Archetypen gebracht werden, das mehrmals in der Übertragung der klassischen Texte festgestellt worden ist[37].

(ii) Die Übertragung der universitären Texte kann entweder geschlossene oder offene Rezensionen verursachen[38]. Es handelt sich um eine geschlossene Rezension, wenn der Text in einem einzigen *exemplar* verbreitet wurde, das sich durch die aus ihm stammenden Handschriften rekonstruieren läßt, vorausgesetzt, daß es mehr als zwei gibt (was normalerweise der Fall ist). Es handelt sich um eine offene Rezension, (a) wenn der Text durch mehr als ein *exemplar* verbreitet wurde; (b) wenn eine unabhängige Überlieferung sich der universitären Überlieferung anschließt.

(iii) Wegen der starken Beschädigung, die ein *exemplar* aufweist, muß die *eliminatio codicum descriptorum* nur sehr vorsichtig gemacht werden, denn auch wenn wir das *exemplar* materiell besitzen, können nur seine ältesten Abschriften seinen ursprünglichen Zustand wiedergeben.

(iv) Im textkritischen Rückblick ist eine der Auffassungen, die sich als erfolgreicher erweisen können, diejenige, nach der jede Pecia eine kritische Einheit an sich bildet und zum Gegenstand einer gewissermaßen selbständigen Herausgabe gemacht werden muß. Dieses Konzept, das typisch nur für die universitären Überlieferungen zu sein scheint, ist zum ersten Mal an nicht universitären Überlieferungen von Pater Gauthier bei der Untersuchung der Überlieferung der Sentencia libri de anima angewandt worden[39].

(v) Der mechanische Verlust einiger Lesarten des *exemplar* in Zusammenhang mit dem Verlust vieler Handschriften veranlaßt, den Begriff von *lectio singularis*[40] nur vorsichtig anzuwenden. Lesarten, die vom *exemplar* in seinem ältesten Zustand belegt waren und von einer sehr kleinen Zahl von Handschriften übernommen wurden, können jetzt Sonderlesarten erscheinen, ohne das wirklich zu sein.

(vi) Trotz der Verschiedenheit der Zeiten, der Texte und der Methoden der Übertragung können die Begriffe und Modelle, die sich aus der

---

[37] Cf. J. Irigoin, Quelqus réflexions ..., art. cit. (v. Anm. 11), 239–242.

[38] Cf. Anm. 32.

[39] Cf. ed. cit. (v. Anm. 16), 89*–128*. Auf Seite 89* schreibt Pater Gauthier: „Nous avons dû, pour la famille parisienne, établir autant de classifications des manuscrits qu'il y a de pièces: c'est la conséquence logique, et l'un des inconvenients, du système de la copie par pièce. On porrait s'attendre à voir la famille italienne échapper à cet inconvénient et montrer plus de stabilité. Or, c'est le contraire qui se produit: les variations de structure de la famille italienne sont plus nombreuses encore que celles de la famille parisienne, et, au lieu de se produire à endroit fixe, elles interviennent n'importe où, sans autre règle que le caprice des scribes".

[40] Cf. Quaestiones disputatae de malo, ed. cit. (v. Anm. 16), 60* Anm. 5.

Untersuchung der mittelalterlichen universitären Texte ergeben, von großen Interesse für die klassische Philologie sein. Besonders kann der Begriff von *exemplar* als einem vielfältigen und unbeständigen Archetyp ein Schlüssel zur Erklärung jener Überlieferungen sein, an deren Ursprung mehr als ein Archetyp gewesen zu sein scheint.

DAS PROBLEM DER THOMISTISCHEN HERMENEUTIK NACH DER VERÖFFENTLICHUNG DES INDEX THOMISTICUS

von Roberto Busa SJ (Gallarate)

0.0. Zur Zeit befassen wir uns damit, eine Strategie der thomistischen Hermeneutik zu entwickeln, über die ich Ihnen einige ganz kurze Informationen im Telegrammstil geben möchte.

0.1. Mein Index Thomisticus (im folgenden als IT zitiert) leistet gewiß gute Dienste, um Zitate auffinden zu können oder um zu dokumentieren, daß der Heilige Thomas (im folgenden als ST zitiert) den einen oder anderen Ausdruck nie gebraucht hat.

0.2. Anhand des IT war es mir möglich, auf Anfragen zu dokumentieren, daß ST niemals die folgenden Ausdrücke gebraucht hat: *ens reale* (auch wenn er viel von *ens rationis* spricht), *intrinsece malum, signum formale, numerus praedicamentalis, homo unius libri, homo sui corporis habet non proprietatem sed usumfructum, fides est forma rationis, peccatum angelorum est tamquam optio hominis in ictu mortis* ...; daß er niemals geschrieben hat *amor est vis quaedam faciens unionem,* sondern daß er sich in 1–2 ae qu. 28 a. 1 damit auseinandersetzt, *utrum unio sit effectus amoris* und dabei die Definition von Augustinus *amor est vita quaedam duo aliqua copulans* zitiert; daß er niemals geschrieben hat *actus purus essendi*, sondern vielmehr *actus purus, esse purum, ipsum esse per se subsistens.*

0.3. Das Hauptziel des IT jedoch war und bleibt die Absicht, eine thomistische Hermeneutik, d. h. ein echtes lexikographisches Projekt ins Leben zu rufen. Die Veröffentlichung des über 21 Millionen Zeilen umfassenden IT – 70 000 Seiten in 56 Bänden in Großformat – hat dessen hermeneutisches Problem aktuell und unumgänglich gemacht.

1.1. Der IT besteht in der Tat in der Dokumentation und Zählung eines jeden in diesem Corpus enthaltenen sprachlichen Elements. Aber er ist verbal, nicht begrifflich: Er rezensiert die signifikanten Zeichen, aber nicht die Bedeutung. Außerdem dokumentiert er vor allem Einzelwörter. Er signalisiert in der Tat nur einige Hunderte von Syntagmen (multi-word-lexical-units ...), auch wenn diese wenigen viel zahlreicher sind als die nicht-existierenden in analogen Veröffentlichungen.

1.2. Ich bringe das hermeneutische Problem auf die vereinfachte Form eines Dreiecks: 1. ein verbales Zeichen 2. der Sinn, den es in der Vorstel-

lung des Verfassers hatte, 3. welchen Sinn hat es für mich, der ich es lese. Mit der Bedeutung, die das verbale Zeichen für mich hat, muß ich herausfinden, was es für den Verfasser bedeutete. Dazu reicht aber die erste und allgemeine Bedeutung nicht, die all denjenigen geläufig ist, die eine Sprache wenigstens soweit kennen, daß sie dafür ein allgemeines Wörterbuch zu benutzen imstande sind, sondern es ist notwendig, die tieferen und genaueren Bedeutungsschichten festzulegen, die das Wort innerhalb des begrifflichen Systems des Autors besaß.

1.3. Seitdem es Bücher gab, bestand die natürlichste Methode in der wiederholten Lektüre des Textes: diese Methode nenne ich intuitiv-global. Man erfaßt zuerst den Wert des Gesamten, d. h. man hat die Intuition der Gesamtbedeutung, und davon ausgehend geht man dazu über, die Bedeutung einzelner Sätze oder einzelner Wörter zu bestimmen.

Aber die Erstellung von Wörterbüchern — die von Ebla entstanden vor 4000—5000 Jahren — und in der Folgezeit von Konkordanzen, die vor mehr als tausend Jahren, jedenfalls lange Zeit vor Erfindung des Buchdrucks, geschrieben wurden, hatte schon das aufgezeigt, wozu uns die Möglichkeiten des Computers heute verpflichten: die Methode der intuitiv-globalen Lektüre muß durch die analytisch-lexikologische Methode ergänzt werden, d. h. es ist erforderlich, jedes einzelne Wort zu untersuchen, um zuerst den Wortschatz und dann den Text zu definieren. Auch die medizinische Wissenschaft kann nicht auf die Anatomie verzichten.

1.4. Auch das lexikologische System seinerseits zeigt zwei Aspekte oder Niveaus und erfordert zwei Arbeitsgänge: zuerst als graphisch-morphologisches System der Zeichen, dann als semantisches System der Bedeutungen. Der IT hat den ersten Arbeitsgang schon abgeschlossen, wie die zehn Index-Bände zeigen. Es bleibt die zweite Phase, nämlich die eigentlich hermeneutische.

1.5 Ein semantisch-lexikologisches System muß natürlich gegebenenfalls für jedes Wort drei Dinge inventarisieren: 1. die Synonyme 2. die Antinomien 3. die Korrelationen.

1.6 Aber Gedanke und Ausdruck sind zwei Extreme eines dynamischen Bogens, die untereinander so heteroklitisch sind wie Aktiv-Passiv und Verfasser-Werk. Der Ausdruck ist physisch, gekörnt, linear, in sich geschlossen. Der Gedanke ist multidimensional, in ihm ist alles allem gleichzeitig gegenwärtig, er ist nicht zentriert, oder besser, sein Drehpunkt dehnt sich in alle Richtungen aus: ähnlich dem Licht kann er kugelförmig von jedem Punkt ausgehen.

1.7 Dadurch, daß sich der Gedanke in sprachlichen Formen äußert, zeigt er außerdem lebendige Entwicklungsmodelle von Entropie und Syntropie. Zwischen dem Wortschatz des ST und unserem heutigen sind sieben Jahrhunderte der Geschichte und der Kultur nicht umsonst vergan-

gen. Sicher wäre es eine interessante Dissertation, den thomistischen Wortschatz z. B. mit dem des Tridentinischen, des I. und des II. Vatikanischen Konzils und dem Wortschatz irgendeiner der neuesten lateinischen theologischen Schriften zu vergleichen.

2. Ich bringe Beispiele zu einigen Situationen des thomistischen Wortschatzes, die ich schon an anderer Stelle veröffentlicht habe.

2.1 30% der bei Thomas vorkommenden Wörter, genau gesagt 29637 Wortformen, die Eigennamen, Zahlwörter, Transliterationen, Abkürzungen und ähnliches ausgeschlossen, sind Hapax Legomena: von den Lemmas sind es 16%, genau 2229. Eine analoge Situation wurde von Hochw. Prof. Pierre Costabel, Paris, in den Werken von Descartes festgestellt. Bei ST gibt es außerdem zahlreiche „Beinahe"-Hapax-Legomena: 12957 Formen kommen nur zweimal vor, 7701 nur dreimal, 5532 nur viermal.

2.2 ST gebraucht 2657 allgemeine Lemmas und 445 lateinische Eigennamen, für die Forcellini keine Dokumentation in der Antike verzeichnet. Nur die allerwenigsten davon haben allerdings keine lateinische Ableitung, wie z. B. *alchimista, ballivus, beghina, cambium, guerra, guliardus, homagium, ly, petia, ribaldus, vassallus.*

2.3 Es mag erstaunen, daß bei ST bestimmte Wörter fehlen, die sehr wohl bei anderen vom IT erfaßten Autoren vorkommen, wie z. B. *analogatus, axioma, bibliotheca, characteristicus, circuminsessio, classicus, dubiosus, elaboratio, fundamentalis, intuitivus, obiectivus, realitas* ... und unter den unveränderlichen *circiter, enimvero, nullibi, viceversa.* Und es mag erstaunen, daß Ausdrücke wie *infallibilitas pontificia* und *praesentia eucharistica* fehlen.

2.4 Es gibt bei ST auch Wörter, die heute nicht mehr übersetzt werden können, d. h. sie überleben vielleicht als graphische Struktur, ihre Bedeutung ist aber nicht einmal mehr annähernd die von ST, z. B. *actus et potentia, intentio, substantia, suppositum, synderesis, intellectus agens, intellectus possibilis* ... Und dabei handelt es sich gewiß nicht um Wörter von geringer Bedeutung!

2.5 Bestimmte Ausdrücke sind mit Wortstämmen zu übersetzen, die sich von den bei ST gebrauchten unterscheiden. *Acceptio personarum* ist heute Diskrimination. Die 150 Kontexte zur *ratio seminalis* machen deutlich, daß ST mit diesem Ausdruck das meinte, woran wir heute denken, wenn wir von genetischem Programm oder genetischem Codex sprechen.

2.6 Schließlich gibt es Wörter, die bei ST eine ganze Verzweigung von Bedeutung umfaßten, auf denen aber die kulturelle Entwicklung spezifische und geeignete Terminologien aufgebaut hat, was zur Folge hat, daß es für den heutigen Leser nicht automatisch ist, diesen thomistischen Wörtern jene heutigen Bedeutungen beizulegen, die wir mit unseren neuen modernen Wörtern ausdrücken. Das ist z. B. bei *ordo* und *virtus* der Fall. Organisation, System, Planung, Hierarchie, Klassifikation und Taxonomie haben für uns heute jeweils eine eigene Terminologie, während ST mit

dem einzigen Wort *ordo* bald den einen, bald den anderen Begriff meinte. Für uns stellt das Wortfeld Energie, Macht, Fähigkeit, Kraft, Gewalt einen spezifischen Sektor dar, während ST dafür vor allem *virtus* gebrauchte. Die beiden Wörter *ordo* und *virtus* sind demnach wie Baumstämme, von denen die Zweige entfernt wurden, die sich zu selbständigen Pflanzen entwickelt haben. Diese beiden Wörter können also nicht immer und überall mit unseren Wörtern „Ordnung" und „Tugend" übersetzt werden.

3. Aus diesem Grund hat die Gesellschaft, die den IT ins Leben gerufen hat und die sich heute CAEL (Computerizzazione Analisi Ermeneutiche Lessicologiche) nennt, nun ein Sekretariat geplant, das die Aufgabe hat, eine internationale und überkonfessionelle Zusammenarbeit zu organisieren mit dem Ziel einer allmählichen Erstellung eines thomistischen Wörterbuches, womit ein wirklich neuer Typ eines Lexikons eines antiken Verfassers geschaffen werden soll.

3.1 Vor allem darf es sich dabei nicht um eine Zusammenfassung der Doktrin handeln, sondern nur um ein Wörterbuch — für jedes Wort soll angegeben werden, welche Synonyme, Antinomien und Korrelative ST selbst dafür verwendet; außerdem soll es explizieren, welche Wörter der heutigen Kultursprachen den oder die Begriffe wiedergeben, die ST mit dem betreffenden Wort ausdrückte.

3.2 Dieses Wörterbuch soll in einem zweiten Teil die modernen Wörter und Ausdrücke verzeichnen, und zwar so, daß neben jedem jeweils die Wörter und Ausdrücke verzeichnet sind, die ST dafür benutzte.

3.3 So sollte also ein praktisches und kurzes, 1—2 Bände umfassendes Nachschlagewerk entstehen, das zur Dokumentation sowohl auf die 56 Bände des IT als auch auf die bei den Datenbanken hinterlegten Compactdisks der Texte und Indices verweist.

3.4 Dieses Wörterbuch soll aber nicht an die Stelle des Forschers treten, d. h. es soll nicht all das veröffentlichen, was der Leser von sich aus ohne Schwierigkeiten feststellen kann, sondern es soll sich vielmehr darauf beschränken, die Funktion einer Landkarte zu übernehmen, die dem Benutzer zeigt, welchen Weg er einschlagen muß, um mit seinen eigenen Mitteln weiterzukommen.

3.5 Die größte Schwierigkeit wird für ein derartiges Programm meines Erachtens darin liegen, herauszufinden, ob Äquivalenzen zwischen Syntagmen, d. h. zusammengesetzten Ausdrücken existieren, vor allem zwischen denen, welche Schwerpunkte von besonderem Interesse betreffen, wie z. B. Menschenrechte, Freiheit der Frau, Lehrfreiheit, religiöse Toleranz, Umweltschutz usw.

4. Um die zahlreichen Untersuchungen, die der Erstellung des Lexikons vorangehen, in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, müssen von Anfang an geeignete Methoden, Formate und Maße festgelegt werden. Ich zähle deshalb die Untersuchungen auf, die uns zur Vorbereitung und

Realisierung der geplanten Zusammenarbeit unerläßlich erscheinen. Die an erster Stelle genannten sind fast fertiggestellt, die zweiten bereits in Angriff genommen, die letzten nur programmiert.

4.1 Eine Klassifikation der thomistischen Lemmata (mit Frequenz der Formen und des Gebrauchs) nach „Typen der Semantik", d. h. nach den verschiedenartigen Beziehungen zwischen Bezeichnendes — Bezeichnetes, Bedeutung — Zeichen, Sinn — Äußerung: Eigennamen, Zahlwörter, deiktische Wörter, Vikarwörter, Namen von Gegenständen, ihrer Teile oder ihrer Ansammlungen, Namen von „Aspekten" von Gegenständen ... Gegenstände und Aspekte sind den Naturreichen entsprechend unterteilt, und, was das Menschenreich betrifft, nach Erkenntnis, Ausdruck, Gefühl, Handlung; zum Schluß kommt der Wortschatz der Relationen zwischen Ding und Dingen, Wort und Wörtern, Ding und Wort.

4.2 Diese Lemmata werden darüber hinaus in die Elemente, die wir Stamm und Morphem nennen, segmentiert, und es wird für jedes Element eine Statistik der Formen und der Wörter mit zusammenfassender rekapitulierender systematischer Übersicht der Stämme, der Präfixe und der Suffixe und zwar in den zwei alphabetischen Ordnungen von links nach rechts und von rechts nach links.

4.3 Inventar und Verzeichnis der häufigen Korrelationen aller kategorematischer Wörter über einer bestimmten Häufigkeitsschwelle: Der Zweck dieser Dokumentation ist, die Syntagmen herauszufinden.

4.4 Neubearbeitung und Ergänzung des IT gemäß der Leoninischen Edition, die von Januar 1971 ab veröffentlicht wurde. Dabei sollte zumindest verzeichnet werden, welche Wörter an welcher Stelle verschwunden sind, und welche Wörter an welcher Stelle aufgetaucht sind.

4.5 Ein *Index locorum* der Lemmata, deren Frequenz über einer bestimmten Häufigkeitsschwelle liegt, der für jedes Lemma in Reihenfolge des Textes und der Werke alle Stellenangaben verzeichnet und die jeweilige Form angibt. Damit soll die ziemlich komplexe Anordnung der Kontexte in der Concordantia Prima und in der Concordantia Altera vervollständigt werden, deren erstes Ordnungskriterium die Formen sind, die dann ihrerseits nach Wörtern, die mit dem Schlüsselwort zusammengeklebt sind, und nach Wörtern, die nicht mit diesem zusammengeklebt sind, zersplittert sind *(voces agglutinatae)*.

5. Außerdem sind wir dabei, unsere Methode der lexikographischen Analyse zu entwickeln. Sie beginnt damit, für jedes betreffende Wort alle elementaren, direkten, grammatischen Beziehungen zu inventarisieren. Diese Methode wurde bereits für folgende Wörter angewandt, für die ich zusätzlich die Frequenz bei ST angebe: *acceptio* 505, *connaturalis* 311, *ens rationis* und *ratio entis (ens* 5904, *ratio* 36335*)*, *identitas* 288, *imaginatio* 753, *metaphora-icus* 539, *ordo* 10056, *phantasia* 430, *res* 20080, *realis* 922, *seminalis* 204, *spiritus* 12522. Die Erfahrung hat gezeigt, daß es sich hier um die

einzige vernünftige wissenschaftliche Methode handelt, welche jedoch viel Zeit und viel geduldigen Fleiß erfordert. Deshalb stellen wir auch Überlegungen darüber an, wie man diese einerseits verbessern und beschleunigen kann, und wie man sie andererseits in nützlicher und gut zugänglicher Weise computerisieren kann.

6. Im folgenden möchte ich auch einige mir bekannte Untersuchungen zum IT erwähnen, die von anderen durchgeführt wurden:

6.1 Anläßlich des XIX. International Congress on Medieval Studies, der vom 10.—13. Mai 1984 in Kalamazoo/Mich. USA stattfand, wurden in der Sitzung Nr. 9 die folgenden Referate gehalten:

- W. A. Wallace OP (Catholic University of America, Leonine Commision): „Uses of the Index Thomisticus in Historical and Systematical Research".
- L. Landon OP (Catholic University of America): „Using the Index Thomisticus in Philosophical Research: an Example".
- R. Schmidt SJ (Xavier University Cincinnati): „Various Uses of the Index Thomisticus".

6.2 An der Päpstlichen Universität Gregoriana von Rom schloß Hochw. F. Follo unter der Leitung von Prof. M. Sprokel SJ im Universitätsjahr 1983/84 eine Doktorarbeit ab mit dem Titel: „Il vocabolario della storia in S. Tommaso — Saggio di Ermeneutica Lessicologica";

A. Di Maio schloß im Universitätsjahr 1984/85 unter der Leitung von Prof. P. Henrici SJ eine Doktorarbeit ab mit dem Titel: „Verbum Caro ... indagine lessicale sulla communicazione ... in S. Tommaso".

6.3 An der Katholischen Universität Mailand schloß R. Quinto unter der Leitung von Prof. A. Pupi im Universitätsjahr 1983/84 eine Doktorarbeit ab mit dem Titel: „Il significato di ‚timor' nella lingua e nelle dottrina di S. Tommaso"; ebenso im Universitätsjahr 1984/85 E. Portaluppi mit dem Titel „Gregorio Magno nella Qu. Disp. De Veritate".

6.4 An der Universität Padua schloß Hochw. T. Sterli unter der Leitung von Prof. A. Tognolo im Universitätsjahr 1982/83 eine Doktorarbeit mit dem Titel „Ermeneusi del sintagma tomistico ‚intellectus et voluntas'— Saggio di lessicografia da documentazione informatica".

7. Meine Absicht bestand nur darin, mit diesen Ausführungen vor allem die jungen Menschen darauf hinzuweisen, wie unermeßlich groß die Zahl der möglichen hermeneutischen Untersuchungen zum thomistischen Wortschatz ist. Derartige lexikologische Analysen stellen zugleich eine solide Schule des methodischen Denkens dar, da sie sein Gebälk sichtbar machen. Sie ermöglichen dem Forscher eine tiefe Durchdringung nicht nur des thomistischen Wortschatzes, sondern auch seines spezifisch-persönlichen und darüber hinaus gestattet er ihm allgemeine Erkenntnisse zum Wortschatz einer jeden Sprache.

DIE WERKE DES HL. THOMAS VON AQUIN IN DEN BIBLIOTHEKEN IN POMMERELLEN UND ERMLAND

von MARIAN BORZYSZKOWSKI (Olsztyn)

Diese Arbeit befaßt sich mit denjenigen Schriften des hl. Thomas von Aquin, die sich bis heute in den wissenschaftlichen Bibliotheken in Danzig, Pelplin, Thorn und Allenstein erhalten haben. Diese Werke des hl. Thomas von Aquin, die sich in den oben genannten Bibliotheken befinden, stammen aus verschiedenen kirchlichen Schulen und Klöstern Pommerellens und des Ermlands.

In dieser Arbeit beschränkt sich der Verfasser nur auf die Werke des hl. Thomas von Aquin, die sich in den oben angeführten Bibliotheken befinden. Im Falle von Allenstein sind auch einige Schriften berücksichtigt, die infolge früherer Kriegsereignisse nach Schweden gekommen sind und sich dortselbst noch befinden.

Aus dem gesamten Schriftgut des hl. Thomas von Aquin, das dem Verfasser zur Verfügung steht, sind nur solche Schriften berücksichtigt worden, die als authentisch gelten und nach den neusten Kriterien von T. Eschmann OP und J. Weisheipl OP als solche befunden worden sind[1].

Bei der Bearbeitung der Werke des hl. Thomas von Aquin hat sich der Verfasser bemüht, ihr Auftreten in Betracht zu nehmen und zwar von den ältesten Zeiten — in diesem Falle erst seit dem 13. Jahrhundert — bis in die neueste Zeit. Dieser Zeitabschnitt vom 13. bis Ende 19. Jahrhundert ist sehr eingehend besprochen worden; das 20. Jahrhundert dagegen etwas oberflächlicher, da aus dieser Zeit eine ganze Menge von Herausgaben der Werke des hl. Thomas von Aquin stammt, die sich in den oben erwähnten Bibliotheken befinden.

I. Bücherbestände in den einzelnen Bibliotheken

1. Gdańsk (Danzig): Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften

In der Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Danzig, der ehemaligen St. Marienbibliothek in Danzig, befinden sich ziemlich

[1] J. A. Weisheipl, Thomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło, Übersetzung von C. Wesołowski, Poznań 1985, 436—488.

viele Handschriften, Inkunabeln und Altdrucke, in denen Schriften des hl. Thomas von Aquin enthalten sind. Die älteste Handschrift, die um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert entstanden ist, enthält den Anfang des Kommentars zum Prolog der Sentenzen des Petrus Lombardus und stammt aus dem Franziskanerkloster in Danzig[2].

Aus dem 14. Jahhundert sind in der Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften nur wenige Exemplare von Handschriften und Altdrukken vorhanden. Besonders hervorzuheben ist die Handschrift, die unter anderen das Credo in unum Deum/Tractatus de articulis fidei/ enthält[3]. Dazu könnte man noch die Handschrift mit der Expositio symboli apostolorum zählen, die gelegentlich auch dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben wird[4].

Bedeutend besser ist es in der Danziger Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften im die Bücherbestände aus dem 15. Jahrhundert bestellt. Es liegen noch Handschriften vor, die die Hauptwerke des hl. Thomas von Aquin enthalten, nämlich die Summa theologiae, pars I et II-2[5], die Catena aurea in evangelium s. Joannis[6] und den Kommentar zu den Divinis nominibus des Dionisius Ps.—Aeropagita[7]. Andere thomistische Handschriften aus dem 15. Jahrhundert, die sich in den Bücherbeständen der Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Danzig befinden, sind Teile verschiedener Schriften des Ps.—Thomas von Aquin[8].

Es wäre noch zu erwähnen, daß aus dem 15. Jahrhundert Handschriften stammen, die als Inhalt die Tabula in libros Thomae de Aquino haben[9]. Thomas von Aquin scheint im Lichte der Danziger Handschriften bekannt gewesen zu sein. Als Beweis können hier für sowohl der Text des Epita-

---

[2] Mar F 397, fol. 1—2^{b}. O. Günther, Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig, Danzig 1921 p. 448.

[3] Mar Q 70, fol. 157—173. O. Günther, Die Handschriften, p. 565.

[4] Mar F 273, fol. 175—176. O. Günther, Die Handschriften, p. 351.

[5] Mar F 185 und 186, fol. 1—359 und 1—360. O. Günther, Die Handschriften, p. 170—171.

[6] Mar F 214, fol. 3—158^{b}. O. Günther, Die Handschriften, p. 196.

[7] Ms 1943, fol. 1—58^{b}. O. Günther, Katalog der Handschriften der Danziger Stadtbibliothek, Teil 3, Danzig 1909 p. 84.

[8] Libellus de perfectione vitae humanae, Mar F 55 fol. 206—213^{b}, Mar F 228, fol. 19—28; De lege amoris, Mar Q 35, fol. 61—161; De intellectu agenti et possibilis, Mar F 309, fol. 204—205^{b}; Epistola missa magistro Johanni, Mar F 309, fol. 208; De consciencia, Mar F 231, fol. 109; De racionibus fidei, Mar F 309, fol. 50^{b}. O. Günther, Die Handschriften, p. 93, 223, 233, 431, 435, 484, 536, 565.

Cf. Mar Q 27, fol. 247^{b}, Mar Q 39, fol. 195. O. Günther, Die Handschriften, p. 522, 543.

[9] Mar F 215 und 309, fol. 162^{b}. O. Günther, Die Handschriften, 197, 434. Ms 1955, fol. 254—314, O. Günther, Katalog, 95.

phium beati Thomae[10] als auch die Hinzufügung der Biographie des hl. Thomas von Aquin zu der Legenda aurea Jacobi de Voragine[11].

Sofern es sich um Inkunabeln handelt, besitzt die Danziger Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften sechs Exemplare der Summa theologiae. Drei davon stammen aus dem Jahre 1485 und sind in Basel gedruckt worden. Eins von diesen drei Exemplaren war Eigentum des Magister Nikolaus Bendel aus Rastenburg gewesen. Das zweite Exemplar hat einst Johannes Walter aus Konitz gehört. Von den restlichen Exemplaren stammen eins aus Basel, herausgegeben um das Jahr 1474, und zwei Exemplare aus Nürnberg und sind im Jahre 1596 gedruckt worden.

Die Danziger Bibliothek ist ferner im Besitz von drei Exemplaren des Scriptum super libros Sententiarum, von denen zwei Baseler Ausgaben aus dem Jahre 1492 sind. Ein Exemplar ist in Köln und Venedig in den Jahren 1473–1484 gedruckt worden und hat einst Johannes Walter aus Konitz gehört. Weitere Werke des hl. Thomas von Aquin, die aus dieser Zeit stammen und sich in der Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Danzig befinden sind: De veritate fidei catholicae, herausgegeben in Venedig im Jahre 1480; Expositio orationis Dominicae, Mailand 1488, De ente et essentia, Leipzig 1499; Catena aurea, Augsburg ca. 1475/6 – einstiger Besitzer war das Franziskanerkloster in Danzig und die Summa de articulis fidei, Breslau ca. 1475[12].

Aus dem 16. Jahrhundert befinden sich in der Danziger Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften zwei Exemplare der Summa theologiae, von denen eins in Hagenau im Jahre 1512 und das andere in Rom im Jahre 1587 gedruckt worden sind. Beide stammen aus dem Zisterzienserkloster in Danzig-Oliva. Die Hagenauer Edition war einst Eigentum des Vikars Paul Möller aus Braunsberg, gestorben am 15. 5. 1570. Aus demselben Jahrhundert stammen zwei Exemplare der Summa contra gentiles. Beide sind in Köln im Jahre 1501 und 1508 gedruckt worden. Außerdem verfügt die Danziger Bibliothek aus dem 16. Jahrhundert über Kommentare des hl. Thomas von Aquin: Super Hieremiam und In Essaiam, herausgegeben in Lyon 1535; De veritate, gedruckt in Köln 1505; ein Kommentar zu De consolatione philosophiae von Boetius aus dem Jahre 1501; Quodlibeta, gedruckt in Köln im Jahre 1501 und In octo politicorum von Aristoteles, gedruckt in Venedig im Jahre 1514, aus dem Bücherbestand des Markisen Bonifacius d'Orio.

---

[10] Mar F 86, fol. 1^b, O. Günther, Die Handschriften, 103.

[11] Mar F 42, fol. 4, O. Günther, Die Handschriften, 82.

[12] H. Jędrzejowska, M. Pelczarowa, Katalog inkunabułów Biblioteki Miejskiej w Gdańsku, Gdańsk 1954 185–189. H. Jędrzejowska, M. Pelczarowa, Katalog inkunabułów Biblioteki Gdańskiej PAN. Cz. 2. Uzupełnienia i dodatki, Gdańsk 1967, 24.

Aus dem 17. Jahrhundert besitzt die Bibliothek Opera omnia, herausgegeben in Paris in den Jahren 1660—1663, käuflich erworben durch den Franziskanerpater Elias Konstantin von Trewen Schröder im Jahre 1675 und zwei Exemplare der Summae theologiae, gedruckt in Antwerpen 1612 und 1624. Eigentümer des Exemplars aus dem Jahre 1624 war Christophorus Pambius, Diakon an der hl. Dreifaltigkeitskirche und der St. Annenkapelli in Danzig in den Jahren 1642—1653. Das Buch ist im Jahre 1643 in seinen Besitz gelangt[13].

Aus dem 18. Jahrhundert und aus der ersten Hälfte des 19. Jahhunderts verfügt die Danziger Bibliothek über keine Werke des hl. Thomas von Aquin. Vertreten sind sie erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Hier muß an erster Stelle La Somme théologique in der Übersetzung von M. Driox erwähnt werden[14] sowie die Summa theologiae, die auf Geheiß des Papstes Leo XIII. herausgegeben wurde[15]. Aus dem 20. Jahrhundert befinden sich in der Danziger Bibliothek der Akademie der Polnischen Wissenschaften Schriften des hl. Thomas von Aquin aus den letzten 50 Jahren, nämlich einige Teile der Summa in deutscher Übersetzung[16] sowie die Londoner Summe in polnischer Sprache[17]. Die Danziger Bibliothek hat auch Teile von Schriften des hl. Thomas von Aquin in der Übersetzung und Ausgabe von Stefan Swieżawski und Jacek Salij[18]. An anderen Schriften des hl. Thomas von Aquin besitzt die Danziger Bibliothek das Werk De ente et essentia[19].

Von allen Schriften des hl. Thomas von Aquin, die sich in der Danziger Bibliothek der Akademie der Polnischen Wissenschaften befinden, verdient die älteste Handschrift hervorgehoben zu werden, die um die Wende des 13./14. Jahrhunderts geschrieben worden ist. Die meisten Werke des hl. Thomas stammen aus dem 14. und 15. Jahrhundert. Im 16. Jahrhundert sinkt die Popularität des hl. Thomas von Aquin, und erlischt fast gänzlich vom 18. Jahrhundert bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

---

[13] Cf. Ps.-Thomas de Aquino: De rebus publicis, Lugduni 1643, 1651; Examen ordinandorum utile, Hispali 1641; Vinea Christi, Lugduni 1647. Compendium unosyllogisticum totius Summae s. Thomae Aquinatis pro faciliori captu a memoria omnibus verae sapientiae amatoribus adaptatum per Thoman Szulc — Prątnicki, Gedaniae 1695—6.

[14] Paris 1851—1854.

[15] Romae 1894.

[16] Thomas von Aquin: Summa theologica. Die deutsche Thomas-Ausgabe, Salzburg 1933—1939.

[17] Św. Tomasz z Akwinu: Summa teologiczna, Londyn 1975 —.

[18] Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, Summa teologiczna 1, 75—89, hg. S. Swieżawski, Poznań 1956. — Św. Tomasz z Akwinu: Dzieła wybrane, hg. J. Salij. Poznań 1984.

[19] Opusculum De ente et essentia. hg. W. Seńko, Warszawa 1978. — De ente et essentia, Das Seiende und das Wesen, Lateinisch—Deutsch, Übersetzung F. L. Beeretz, Stuttgart 1979.

2. Pelplin: Priesterseminarsbibliothek

Die Handschriften, die sich in der Priesterseminarsbibliothek in Pelplin befinden, stammen alle von den Zisterziensern. Alle sind im 14. Jahrhundert entstanden. Sie enthalten zwei Kommentare zur Super libros Sententiarum und die Summa theologiae[20]. Außerdem sind noch *exerpta* aus den Schriften des hl. Thomas von Aquin vorhanden sowie Werke[21], die man dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieben hat[22].

An Inkunabeln hat die Priesterseminarsbibliothek in Pelplin sechs Exemplare der Summa theologiae aus verschiedenenen Editionen, z. B. Mainz 1471, Basel ca. 1474 und 1485, Nürnberg 1486. Sie stammen aus der Bibliothek der St. Johannes Kirche in Thorn, aus dem Zisterzienserkloster in Pelplin, von den Karthäusern in Karthaus und von den Bernardinern in Löbau. Eins der ältesten Exemplare der Summa, in der Mainzer Edition, bevor es Eigentum der Pelpliner Zisterzienser wurde, war Eigentum des Johannes Sculteti, des ermländischen Domherrn[23].

Aus dem 16. Jahrhundert sind in Pelplin einige Altdrucke vorhanden, in denen sich die Schriften des hl. Thomas von Aquin befinden:

Commentaria in omnes D. Pauli epistolas, Antverpiae 1592.
Opuscula S. Thomae, Venetiae 1508.
Opus aureum super quattuor evangelistas, Venetiae 1506.
Commentaria in libros Aristotelis Perihermeneias et posteriorum Analyticorum, Venetiae 1594.
Quaestiones disputate: De potentia, De malo ... Antverpiae 1569.
Ex universa Summa ... desumptae conclusiones, Lovanii 1570.

Die meisten der erwähnten Schriften stammen aus Klöstern, teils aus dem Kloster in Karthaus, teils von den Mönchen der hl. Brigitte in Danzig.

Aus dem 17. Jahrhundert stammen zwei Exemplare der Summa theologiae, gedruckt in Paris im Jahre 1603 und in Köln in den Jahren 1640–1. Sie haben vordem den Lazaristen in Kulm und den Jesuiten in Graudenz gehört. In der Handschriftensammlung in Pelplin befinden sich viele theologische Handschriften, die einst den Zisterziensern und den Jesuiten gehört haben. Sie stammen aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert und enthalten Notizen aus den Vorträgen der dogmatischen und moralischen

[20] Ms 29, 34 und 35. W. Seńko, Rękopisy Biblioteki Seminarium Duchownego w Pelplinie, Katalog mikrofilmów, Warszawa 1969, 11.

[21] Ms 285.

[22] Ms 79 und 145. W. Seńko, p. 11, 16, 28, 38, 80, 83.

[23] Incunabula, quae in bibliothecis Poloniae asservantur, Vratislaviae 1970 Nr 5237, 5258, 5261, 5269, 5273, 5277, 5278, 5281, 5284, 5287, 5288, 5295, 5297, 5305, 5312, 5319.

Theologie ad mentem s. Thomae de Aquino, vor allem aus der Summa theologiae[24].

Mit Unterbrechung im 18. Jahrhundert erscheinen die Schriften des hl. Thomas von Aquin in Pelplin im Prinzip erst in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Es sind die Opera omnia von Thomas von Aquin, herausgegeben auf Wunsch des Papst Leo XIII[25]. Erwähnenswert sind besonders die Exemplare der Summa theologiae, die im Jahre 1839 in Paris, im Jahre 1888 in Luxemburg und in den Jahren 1895—8 in Turin gedruckt wurden. Zu dieser Gruppe gehört auch die Summa contra gentiles, die im Jahre 1898 in Turin herausgekommen ist. Die Priesterseminarsbibliothek in Pelplin hat auch einige Kommentare zu den Büchern des Alten und Neuen Testaments, vom hl. Thomas von Aquin, die in Neapel in den Jahren 1857—8 herausgekommen sind, als auch andere theologische Schriften des hl. Thomas von Aquin[26].

Das 20. Jahrhundert ist in der Bibliotheksammlung in Pelplin reichlich vertreten. Die Bibliothek hat die Summa theologiae in verschiedenen Übersetzungen und Editionen[27]. Ähnlich ist es auch mit der Summa contra gentiles[28]. In der Bibliothek in Pelplin befinden sich auch andere theologische Werke des hl. Thomas von Aquin[29]. Zu diesen obengenannten Schriften müssen auch die polnischen Editionen aus den Nachkriegsjahren gezählt werden: Summa theologiae und De ente et essentia[30].

3. Toruń (Thorn): Universitätsbibliothek und Stadtbibliothek

In den Sammlungen der Universitätsbibliothek in Thorn befindet sich nur eine Handschrift der Werke des Thomas von Aquin. Es ist ein Kommentar zum Markusevangelium in deutscher Sprache aus dem 14. Jahrhundert aus Königsberg.

Aus dem 15. Jahrhundert verfügt die Universitätsbibliothek über einige Exemplare der Summa theologiae des Thomas von Aquin, nämlich die

---

[24] Ms 328, 331, 343, 365, 367, 407, 408, 412, 414—416, 481, 483, 495, 496, 557.

[25] Romae 1882—1891.

[26] U. a. In symbolum apostolorum, Oeniponte 1869, Goldene Kette, Regensburg 1846—50, Ausgewählte Schriften, Köln 1852.

[27] Taurini 1923, 1927; Paris 1926—1928, 1939—1941; Salzburg 1933—1939; Bonn 1935, Kraków 1927.

[28] Romae 1923, Taurini 1927, Kraków 1933.

[29] Scriptum super libros Sententiarum Paris 1929; Quaestiones disputatae, Taurini 1953; In 12 libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, Taurini—Romae 1950; Drei goldene Büchlein über das Allerheiligste, Paderborn 1929.

[30] Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, ut supra. — Św. Tomasz z Akwinu, De ente et essentia, hg A. M. Krąpiec, Lublin 1981.

venezianische Edition aus dem Jahre 1476 und 1489, die alle 3. Teile beinhaltet. Sie haben früher der Klosterbibliothek der Dominikaner zu Elbing gehört und die Summa theologiae, gedruckt in Basel im Jahre 1485, aus den Königsberger Sammlungen. Außerdem befinden sich in der Universitätsbibliothek Quaestiones de potentia Elbinger Abstammung, und De ente et essentia aus den ehemaligen Königsberger Sammlungen[31].

Aus dem 16. Jahrhundert befinden sich in der Universitätsbibliothek in Thorn zahlreiche Schriften von Thomas von Aquin:

Summa theologiae, Antverpiae 1516, 1575, Lugduni 1548, 1588 (2 Exemplare), meistens Elbinger Abstammung. Außerdem:

Summa contra gentiles, Coloniae 1508, 1509.
Catena aurea, Parisiis 1577, Lugduni 1544.
In librum b. Dionysii De divinis nominibus expositio, Lovanii 1576.
In libros Aristotelis De generatione et corruptione, Venetiae 1555.
De ente et essentia, Lipsiae 1501.
Quodlibeta, 1501.

Zu den obengenannten Werken vom hl. Thomas von Aquin müssen noch die Schriften, die sich in der Thorner Stadtbibliothek befinden, hinzugezählt werden. Es sind:

Commentaria in Metaphysica Aristotelis, Venetiae 1502.
Opera moralia, Antverpiae 1597.

Was das 17. Jahrhundert angeht, so befinden sich in der Sammlung der Universitätsbibliothek in Thorn einige Editionen der Summa theologiae[32]. Auch die Stadtbibliothek hat ein Exemplar der Summa theologiae[33]. Ich möchte auch anmerken, daß sich in den Sammlungen der Universitätsbibliothek viele Bücher bekannter Thomisten befinden, u. a. von D. Bannez, A. Reding, F. Suarez, G. Vasquez. Aus dem 18. Jahrhundert ist die Universtiätsbibliothek im Besitz von verschiedenen Schriften, vor allem von polnischen Thomisten, die Zusammenfassungen oder Besprechungen über die Anschauung des hl. Thomas enthalten, u. a. von M. M. Iwański, F. A. Kielarowicz, A. M. Krząnowski, M. A. Kurowski.

Es befinden sich demnach in den Bibliotheken in Thorn Werke des hl. Thomas von Aquin, die vor allem aus dem 15., 16., und der 1. Hälfte des 17. Jahrhunderts stammen. Wenige neue Editionen stammen aus dem Ende des 19. Jahrhunderts und aus dem 20. Jahrhundert.

---

[31] Incunabula Poloniae, Nr 5303, 5306, 5295, 5267, 5263.
[32] Antverpiae 1612, 1626; Parisiis 1645.
[33] Coloniae 1622.

4. Olsztyn (Allenstein): Bibliothek am Priesterseminar

Diese Bibliothek befindet sich seit dem Jahre 1945 in Olsztyn (Allenstein), früher war sie in Braunsberg. Die Bibliothekssammlung wurde um die Bücher aus der Kollegiatsbibliothek in Guttstadt und aus den Pfarreibibliotheken bereichert.

Die frühesten Schriften des hl. Thomas von Aquin, die sich in den ermländischen Sammlungen befanden, stammen aus dem 15. Jahrhundert. Es waren die Handschriften der Summa theologiae. Die älteste vorhandene Handschrift aus dem Jahre 1450 stammt, aus der ehemaligen Pfarrbibliothek in Rössel[34]. Eine andere Handschrift der Summa theologiae II—2, aus dem Jahre 1458, war früher Eigentum des Thomas Werner aus Braunsberg, heute befindet sie sich in Uppsala[35]. Die Handschrift der Summa theologiae, I—2, aus dem Jahre 1479, aus der Bibliothek des Liceum Hosianum in Braunsberg, ist während des letzten Krieges verlorengegangen[36].

Etwas besser steht es um die Drucke aus dem 15. Jahrhundert, die Schriften des hl. Thomas von Aquin enthalten. Hierunter befinden sich auch einige Exemplare der Summa theologiae, die in Venedig in den Jahren 1478 und 1499 und in Nürnberg im Jahre 1496 gedruckt wurden. Außerdem noch andere Werke des hl. Thomas von Aquin:

Catena aurea, Nurenburgae 1475.
Quaestiones de duodecim quodlibeta, Nurenburgae 1475.
Scriptum super quarto libro Sententiarum, Venetiae 1481.
Commentaria in epistolas s. Pauli, Basileae 1495.
Quaestiones de veritate, Coloniae 1499.
De potentia, Coloniae 1500[37].

Diese Werke stammten aus den ermländischen Bibliotheken in Frauenburg, Wormditt und Rössel. De veritate und De potentia kommen aus der Büchersammlung des Bischofs von Ermland Johannes Dantiscus († 1548).

In den Bibliotheken in Ermland waren früher mehr Schriften des hl. Thomas von Aquin. Ein Teil von ihnen befindet sich jetzt in Schweden, nämlich:

Catena aurea, Rome 1470.
De ente et essentia, Lipsiae 1489.
Gerardus de Monte: Concordantia dictionum Thomae Aquinatis et Alberti Magni, Coloniae ca. 1489.

---

[34] Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, Signatur: Reszel 6.

[35] M. Hedlund: Katalog der datierten Handschriften in lateinischer Schrift vor 1600 in Schweden, Stockholm 1977 Band I, 42.

[36] Cf. Katalog der Bibliothek des Kgl. Lycemum Hosianum in Braunsberg, Braunsberg 1906, 129.

[37] Incunabula Poloniae, Nr 5297, 5303, 5241, 5258, 5277, 5289.

Das letzte Werk gehörte dem Bischof von Ermland Tiedeman Giese († 1550)[38].

Aus dem 16. Jahrhundert sind nur einige Werke von Thomas von Aquin vorhanden, nämlich:

Summa contra gentiles, Coloniae 1501.
Summa theologiae, pars I et II, Hagenaw 1512

die früher Eigentum des Bernardinerklosters in Wartenburg waren. Es sei noch erwähnt, daß sich die Summa de veritate, gedruckt in Köln 1509, heute in Schweden befindet[39].

Aus dem 17. Jahrhundert besitzt die Priesterseminarbibliothek in Allenstein:

Summa theologiae, Romae 1618.
Opuscula insigniora, Duaci 1609.
Catena aurea, Parisiis 1637.

Die ermländischen Büchersammlungen waren früher reicher. Während des letzten Krieges sind viele davon verloren gegangen.

Summa theologiae, Coloniae 1604.
Totius Summae conclusiones, Antverpiae 1614.
De B. M. Virginis Immaculata conceptione sententia, Posnaniae 1651[40].

Aus dem 18. Jahrhundert ist in Allenstein eine Summa theologiae aus dem Jahre 1738 erhalten, die Lyon gedruckt wurde. Andere Bibliotheken besitzen aus diesem Zeitraum keine Werke des hl. Thomas von Aquin.

Besser war es im 19. Jahrhundert. Aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts sind nur Quaestiones disputatae vorhanden, mehr dagegen in der zweiten Hälfte. Erwähnung verdienen mehrere Exemplare der Summe, sowie Summa contra gentiles. Andere Werke des hl. Thomas von Aquin sind nur in einigen Exemplaren vertreten.

Das 20. Jahrhundert zeichnet sich durch eine Fülle an Werken und Editionen der Werke des hl. Thomas von Aquin aus, vor allem nach dem Jahre 1921. Es wäre schwer alle Editionen hier anzuführen. Die Anzahl und Verschiedenheit der Editionen weist auf das Interesse an den Werken des hl. Thomas von Aquin hin.

Ähnlich wie in den anderen Bibliotheken, stammt auch in Allenstein die Mehrheit der Schriften des hl. Thomas von Aquin aus der 2. Hälfte des 15. und 16. Jahrhunderts. Im 17. und 18. Jahrhundert geht das Interesse für

---

[38] J. Kolberg, Die Inkunabeln aus ermländischen Besitze auf schwedischen Bibliotheken, in: Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde Ermlands (1913) B. 18, 112, 116, 118, 133.

[39] Ibidem, 129.

[40] Ibidem, 130.

die Werke des hl. Thomas von Aquin zurück. Erneut beginnt man sich für den hl. Thomas von Aquin und für seine Anschauungen erst am Ende des 19. Jahrhunderts und in der Gegenwart zu interessieren.

II. Schriftenverzeichnis des hl. Thomas von Aquin

In den vorhandenen Werken des hl. Thomas von Aquin nehmen die theologischen Synthesen den ersten Platz ein, nämlich die Summa theologiae, Scriptum super libros Sententiarum und Summa contra gentiles.

Die Summa theologiae ist ein Werk, das am meisten in der hier besprochenen Zeit in diesem Gebiet verbreitet ist. Wir besitzen fast 40 Exemplare der Summa theologiae, aus der Zeit vom 15. bis 19. Jahrhundert, die sich in den Bibliotheken in Danzig, Pelplin, Thorn und Allenstein befinden.

Dieses Werk ist fast gleichmäßig auf alle Bibliotheken im besprochenen Gebiet verteilt. Es war schon im 15. Jahrhundert bekannt. Im 16. und 17. Jahrhundert schwand das Interesse an der Summa und erlosch im 18. Jahrhundert und in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Am Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert erscheinen erneut zahlreiche Editionen der Summae in lateinischer Sprache, aber auch in Übersetzungen.

Das Scriptum super libros Sententiarum erscheint in Pommerellen bereits sehr früh, um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts in einem Teil des Prologs, und im 14. Jahrhundert in zwei Handschriften der Zisterzienser. Auch im 15. Jahrhundert war es in Pomerellen und in Ermland gut bekannt.

Die Summa contra gentiles ist in einigen Exemplaren in Danzig und Thorn vorhanden. Das Interesse an diesem Werk war nicht groß, lediglich vielleicht um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts.

Sofern es sich um diejenige Gruppe der Schriften von Thomas von Aquin handelt, die akademische Dispute enthalten, sind es leider nur wenige. Eine Ausnahme bildet die Schrift De potentia, die um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts noch Leser fand. Davon mögen die vereinzelten Exemplare in den Bibliotheken in Thorn, Pelplin und Allenstein zeugen. Wenig Interesse weckten auch die Quaestiones quodlibetales, De veritate und De malo, jedoch nur im 15. und im 16. Jahrhundert.

Was die Gruppe der biblischen Kommentare zum Alten Testament von Thomas von Aquin angeht, war nur die Expositio super Jeremiam und Isaiam bekannt. Wir finden sie nur in Danzig und stammt aus dem 16. Jahrhundert. Eines großen Leserkreises erfreute sich dagegen die Catena aurea, wie auch überhaupt sämtliche Kommentare zum Neuen Testament. In jeder der besprochenen Bibliotheken waren sie vorhanden. Der früheste und älteste Kommentar zum Evangelium des hl. Markus ist

die Handschrift in Mittelhochdeutsch, die aus dem 14. Jahrhundert aus Königsberg stammt. Gedruckte Kommentare stammen aus dem 15. und dem 16. Jahrhundert und befinden sich in den Bibliotheken in Danzig, Pelplin, Thorn und Allenstein.

Eine der wichtigsten Quellen zur thomistischen Philosophie stellen die Kommentare des hl. Thomas von Aquin zu den Schriften des Aristoteles dar. Leider waren diese sehr wenig bekannt und wir finden sie erst ab dem 16. Jahrhundert vor. In den Bibliotheken von Danzig, Pelplin und Thorn sind nur vereinzelte Exemplare der Kommentare zu Perihermenias, Posteriora analytica, De generatione et corruptione, Metaphysica und Libri Politicorum erhalten.

Ähnlich verhielt es sich auch mit den Kommentaren zu den Schriften des Dionysius Ps.-Areopagita und des Boethius. In Danzig und Pelplin haben sich nur vereinzelte Drucke der Kommentare zu De divinis nominibus aus dem 15. und 16. Jahrhundert erhalten, und in Danzig ein Kommentar zu De consolatione philosophiae aus dem 15. Jahrhundert.

Unter den anderen Schriften des hl. Thomas von Aquin möchte ich auf De ente et essentia hinweisen. Es haben sich davon vier Exemplare in den Bibliotheken von Danzig, Thorn und Allenstein erhalten und lassen auf ein gewisses Interesse an diesem Werk um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts schließen.

Ein weit geringeres Interesse brachte man der Schrift De articulis fidei entgegen. Als Handschrift finden wir dieses Werk schon im 13. Jahrhundert vor, und im Druck ist es am Ende des 15. Jahrhunderts in Danzig erschienen.

In Danzig haben sich auch einzelne Exemplare von der Expositio orationis Dominicae aus dem Ende des 15. Jahrhunderts erhalten, während sich in Pelplin eine Handschrift der Zisterzienser aus dem 14. Jahrhundert Collationes in decem praeceptis befindet.

Eine Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas von Aquin finden wir erst spät, und zwar in Danzig im 17. Jahrhundert und in Pelplin gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

Schlußwort

Als die frühesten erschienen sind die Werke des hl. Thomas von Aquin und zwar als Handschrift aus dem 13. Jahrhundert, nämlich Scriptum super libros Sententiarum und De articulis fidei. Die meisten Werke des hl. Thomas von Aquin, die wir in den Bibliotheken in Danzig, Pelplin, Thorn und Allenstein vorfinden, stammen aus dem 15. und dem 16. Jahrhundert. Im 17. Jahrhundert schwindet die Popularität für die Werke des hl. Thomas, und erlischt fast ganz im 18. Jahrhundert und in der ersten

Hälfte des 19. Jahrhundert. Ein erneutes Interesse an den Werken des hl. Thomas läßt sich erst gegen Ende des 19. und im 20. Jahrhundert beobachten.

Sämtliche Werke des hl. Thomas von Aquin, die sich bei uns vorfinden und aus dem 15. Jahrhundert bis zum 19. Jahrhundert stammen, sind in den westlichen Ländern herausgegeben worden.

Der größten Popularität erfreuten sich die theologischen Schriften des hl. Thomas von Aquin, darunter besonders die Summa theologiae und die Catena aurea.

Aus dem 18. Jahrhundert und bis zur 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts fehlen die Werke des hl. Thomas von Aquin fast gänzlich. Der Grund hierfür dürfte wohl in den neuen Richtungen der neuzeitlichen Philosophie und in den westlichen Geistesströmungen aus der Zeit des Humanismus und der Renaissance liegen. Das Fehlen der Werke des hl. Thomas von Aquin in diesem Zeitabschnitt soll aber keineswegs bedeuten, daß man aufgehört habe, sich mit den Anschauungen des hl. Thomas von Aquin zu beschäftigen und sie zu verarbeiten. Der Thomismus als eine der philosophischen und theologischen Geistesrichtungen hatte weiterhin eine beträchtliche Anzahl von Anhängern. Er wurde an den akademischen Schulen weiter gepflegt und durch Lehrbücher, die ad mentem s. Thomas de Aquino geschrieben waren, verbreitet.

ÄGIDIUS VON ROMS KRITIK AN THOMAS VON AQUINS LEHRE DER HYLEMORPHEN ZUSAMMENSETZUNG DER HIMMELSKÖRPER*

von Silvia Donati (Pisa)

Einführung

Die Frage nach der Materie der Himmelskörper wurde häufig von mittelalterlichen Philosophen diskutiert; dieses Gebiet des mittelalterlichen Denkens hat schon mehrfach die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gelenkt, denkt man nur an Duhem am Anfang dieses Jahrhunderts und an einen neueren Aufsatz von E. Grant[1].

Die Auseinandersetzung über die Materie der Himmelskörper geht von den aristotelischen Texten aus: In De caelo beweist Aristoteles die Unvergänglichkeit des fünften Elements damit, daß dessen Bewegung (d. h. die Kreisbewegung) keinen Gegensatz hat[2]; in der Metaphysik[3] sagt er, daß die Himmelskörper wegen ihrer Unvergänglichkeit keine Potentialität im Bereich der Substanz haben, sondern nur in der örtlichen Bewegung. Der direkte Gesprächspartner der mittelalterlichen Philosophen ist aber Averroes. Er kommt häufig auf das Problem der Zusammen-

---

* Dieses Thema hatte ich innerhalb meiner Doktorarbeit bei Prof. Dr. F. Del Punta (Universität Pisa) angeschnitten. Der vorliegende Aufsatz ist aber das Ergebnis einer Untersuchung, die ich am Thomas-Institut der Universität zu Köln während eines Alexander-von-Humboldt-Stipendiums durchgeführt habe. Ich danke dem Herausgeber der Reihe „Miscellanea Mediaevalia", Prof. Dr. A. Zimmermann (Thomas-Institut, Köln), für die Annahme dieses Aufsatzes und Dr. C. Kopp (Thomas-Institut, Köln) für die Korrektur der deutschen Übersetzung. Außerdem bin ich Rev. Pater L. J. Bataillon (Commissio Leonina, Rom) und Dr. R. Wielockx (Albertus Magnus-Institut, Bonn) für ihre wertvollen Ratschläge sehr dankbar.

[1] P. Duhem, Le système du monde, Paris 1954—1959; Ägidius' Lehre wird im 6. Bd., 311—321, behandelt. Der neuere Aufsatz von E. Grant, Celestial matter: a medieval and Galilean cosmological problem, in: Journal of Medieval and Renaissance Studies 13 (1983) 157—186, ist ein Überblick über die verschiedenen Meinungen mittelalterlicher und späterer Philosophen, unter denen auch Ägidius von Rom behandelt wird.

[2] Cf. De caelo I, 3, 270a12—22.

[3] Cf. Metaph. VIII, 1, 1042a32—b6; 4, 1044b6—9; IX, 8, 1050b8 ff.; XII, 2, 1069b24—26. Cf. auch Th. Litt, Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin, Louvain—Paris 1963, 56 (= Ph. Med. 7).

setzung der Himmelskörper zurück[4]. Das Wort „Materie“ von der Zweideutigkeit befreiend, mit der es von Aristoteles gebraucht wird, behauptet Averroes, die Himmelskörper seien von der Materie frei, wenn „Materie“ die Potentialität im Bereich der Substanz und nicht nur der akzidentellen Veränderungen bedeutet. Sein Name wird also gewöhnlich mit der These der Immaterialität der Himmelskörper verbunden.

Die Frage nach der himmlischen Materie wird sowohl von Thomas von Aquin als auch von Ägidius von Rom häufig behandelt. Als Vertreter zweier entgegengesetzter Meinungen stellen sie in dieser Hinsicht einen Anhaltspunkt für ihre Zeitgenossen dar sowie auch Averroes selbst.

In dieser Polemik zeichnet sich deutlich Ägidius' Haltung zu den Lehren des Thomas von Aquin ab. Zweifellos stellen sie einen Ausgangspunkt für Ägidius dar. Seine Beachtung der thomasischen Lehren schließt aber oft eine Kritik ein, denn er zögert nicht, von der Ansicht des Thomas sowohl in nebensächlichen als auch in bedeutenderen Fragen abzuweichen[5]. In der Diskussion über die Natur der Himmelskörper z. B. beruht Ägidius' Kritik auf einem Begriff von Materie, der unter gewissen Gesichtspunkten grundsätzlich anders als der thomasische ist. Bemerkenswert ist aber, daß die Polemik gegen Thomas in den früheren Werken des Ägidius heftiger scheint; später, als der Streit mit Heinrich von Gent entflammt ist, wenden sich die härtesten Kritiken gegen diesen. Denn was die Frage nach der Materie der Himmelskörper betrifft, vertritt Heinrich eine Meinung, die im wesentlichen mit der thomasischen übereinstimmt[6]. In diesem Zusammenhang werde ich aber diese Seite der Polemik nicht

---

[4] Ich zitiere die Werke von Averroes aus der folgenden Auflage: Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Venetiis 1562–1574, unveränd. Nachdr. Frankfurt am M. 1962. Über das Problem der Zusammensetzung der Himmelskörper cf. z. B. Averroes, De substantia orbis (ed. cit. vol. IX, f. 3ra ff.); id., In Phys., VIII, t. c. 79 (ed. cit. vol. IV, ff. 426va–427rb); id., In De caelo, I, t. c. 20 (ed. cit. vol. V., f. 15r); id., In Metaph., VIII, t. c. 12 (ed. cit. vol. VIII, f. 220rb–va); In Metaph., XII, t. c. 41 (ed. cit. vol. VIII, ff. 324ra–325vb).

[5] Über die kritische Haltung des Ägidius zu Thomas von Aquins Lehren cf. auch E. Hocedez, Gilles de Rome et saint Thomas, in: Melanges Mandonnet, t. I, Paris 1930, 385–409 (= Bibliothèque thomiste 13).

[6] Heinrich von Gent behandelt die Frage nach der Materie der Himmelskörper in Quodl. 4, Q. 16 (cf. Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo ..., Parisiis 1518, unveränd. Nachdr. Leuven 1961, ff. 130r–130v). An dieser Stelle scheint Heinrich Thomas' Meinung beizupflichten und zwei verschiedene Arten von Materie für die vergänglichen und die unvergänglichen Körper anzunehmen. Bemerkenswert ist Ägidius' polemische Haltung gegen Heinrich. In einem Einwand, der sich wahrscheinlich gegen Heinrich richtet, sagt Ägidius, zwei verschiedene Erstmaterien ließen sich nur dadurch unterscheiden, daß man auch zwei reine Akte und zwei Götter postuliert (cf. Ägidius' Quaestiones de materia caeli, Q. 2, in: Aegidius Romanus, Super libros de anima, De materia caeli ..., Venetiis 1500, unveränd. Nachdr. Frankfurt am M. 1982, f. 89rb; cf. auch In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 4, in: Aegidii Columnae Romani ... In secundum Librum Sent. Quaestiones, Venetiis 1581, unveränd. Nachdr. Frankfurt am M. 1968, vol. I, 555).

in Betracht ziehen, die ich anderswo[7] zu behandeln beabsichtige. Hier beschränke ich mich darauf, die Stellung des Ägidius gegenüber Thomas' Lehre darzustellen. Diesbezüglich ist bemerkenswert, daß die Lehre des Thomas direkt oder indirekt verantwortlich für eine wenn auch kleine Entwicklung in der Meinung des Ägidius zu sein scheint. Denn diese Entwicklung erklärt sich aus Erwägungen, die schon bei Thomas zu finden sind.

1. Die Lehre des Thomas von Aquin

Thomas von Aquin vertritt bekanntlich die Meinung, die Unvergänglichkeit der Himmelskörper lasse sich nur dadurch erklären, daß sie eine Materie haben, die anders als die Materie der sublunarischen Körper ist; Th. Litt hat 37 Belege in Thomas' Gesamtwerk gefunden, in denen der Unterschied der zwei Arten von Materie behauptet wird[8]. Thomas' Lehre sieht man deutlich in einer bekannten Stelle der Summa Theologiae[9]. Wenn einige Dinge dieselbe Materie haben, sagt hier Thomas, ist die Materie in Potenz zu den Formen aller Sachen, die an dieser Materie teilhaben; aber welche Form auch immer der Materie innewohnt, sie kann nur die Potenz verwirklichen, die die Materie zu dieser bestimmten Form hat; also bleibt die Materie unter der Privation der anderen Formen und in Potenz zu diesen Formen. Aber die Privation und die Potenz zu einer Form, schließt Thomas, sind die Ursache der Vergänglichkeit. Also kann die Unvergänglichkeit der Himmelskörper nur angenommen werden, wenn ihre Materie anders als die der sublunarischen Körper ist, d. h., wenn ihre Materie keine Potenz zu den sublunarischen Formen hat. So ist die himmlische Materie nur in Potenz zur Form des Himmelskörpers, die ihr innewohnt; deswegen kann eine solche Form ihre Materie vollständig aktualisieren. Somit unterscheidet sich die himmlische Materie von der irdischen dadurch, daß sie eine zu einer einzigen Form orientierte Potenz ist, d. h., sie kann nur eine einzige Form annehmen; das erklärt die Tatsache, daß die Himmelskörper von der substantiellen Veränderung, in der die Materie von der ihr jeweils innewohnenden Form getrennt wird und eine neue annimmt, frei sind.

---

[7] Ich beabsichtige, ausführlicher auf dieses Thema in einem Aufsatz zurückzukommen, der in der Zeitschrift „Medioevo" zu Padua veröffentlicht wird.

[8] Cf. Th. Litt, Les corps célestes, 44–90; cf. auch J. F. Wippel, The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy, Washington D.C. 1981, 285–287.

[9] Cf. S. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, I^{a}, Q. 66, a. 2, Taurini–Romae 1952, 324; zitiert von Th. Litt, op. cit., 67, N. 13.

Man hat hervorgehoben[10], daß Thomas' Stellung schon am Anfang nicht so klar umrissen ist, wie die oben erwähnte Reihe übereinstimmender Stellen annehmen lasse. Die Kontinuität in Thomas' Denken gerät durch einige Texte ins Wanken, die in zwei der älteren Werke enthalten sind, nämlich dem Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen und dem Kommentar zu Boethius' De trinitate[11]. Im Sentenzenkommentar[12] wird die averroistische Lehre anders als in den späteren Werken eingeschätzt; im Kommentar zu De trinitate[13] wird den unvergänglichen Substanzen jede Materie abgesprochen.

In den späteren Werken, in denen man die Stellungnahme gegen Averroes findet[14], stellt Thomas seine Meinung als die einzige dar, die mit der aristotelischen übereinstimmt. Aristoteles schreibt wie gesagt den Himmelskörpern nur eine Potenz *ad ubi* zu. Das heißt aber für Thomas nicht, daß diese Körper keine Potenz im Bereich der Substanz und keine Erstmaterie haben, sondern nur, daß die Potenz von der Form völlig aktualisiert wird, so daß nur die Möglichkeit akzidenteller Veränderungen bleibt. Die Erläuterung des Averroes, der die Himmelskörper als immaterielle Substanzen beschreibt, ist dagegen vom metaphysischen Gesichtspunkt aus abzulehnen, denn keine wahrnehmbare Substanz kann immateriell sein[15].

Im vorangehenden Sentenzenkommentar[16] hatte aber Thomas behauptet, die Meinung des Averroes sei wahrscheinlicher und übereinstimmender mit Aristoteles' Lehre. Ferner schien Thomas im Kommentar zu De trinitate[17] die averroistische Meinung anzunehmen, insofern er sagte, die Materie zöge die Vergänglichkeit nach sich.

Welche Grenzen hat diese Veränderung? Handelt es sich nur um eine Veränderung in der Deutung der Lehre des Averroes, der anfänglich für

---

[10] Cf. Th. Litt, op. cit., 86–90.

[11] Zur Entstehungszeit der beiden Werke cf. J.A. Weisheipl, Thomas von Aquin, Sein Leben und seine Theologie, Graz, Wien, Köln 1980 (Friar Thomas of Aquin: His Life, Thought and Works, New York 1974, dt.), 132, 319.

[12] Cf. Th. Aq., In II Sent., dist. 12, Q. 1, a. 1 (in: Scriptum super libros Sententiarum, ed. P. Mandonnet–F. Moos, Parisiis 1929–1947, vol. II, 302–303), zitiert von Th. Litt, op. cit., 60–61, N. 2. Einen Hinweis darauf kann man aber auch in: In II Sent., dist. 3, Q. 1, a. 1 (ed. cit., 86), finden.

[13] Cf. Th. Aq., In Boethii De trin., lect. 2, Q. 1, a. 4, ad IV^{um} (in: S. Thomae Aquinatis, Opuscula theologica, Taurini–Romae 1953, vol. II, 377), zitiert von Th. Litt, op. cit., 86–87.

[14] Die Stellen, an denen die averroistische Lehre widerlegt wird, sind von Th. Litt, op. cit., 58, erwähnt.

[15] Zur Erklärung von Thomas' Einwand gegen Averroes' Stellung cf. Th. Litt, op. cit., 57–58.

[16] Cf. Th. Aq., In II Sent., dist. 3, Q. 1, a. 1, ed. cit., 86; ibid., dist. 12, Q. 1, a. 1, ed. cit., 303.

[17] Cf. Th. Aq., In Boethii De trin., lect. 2, Q. 1, a. 4, ad IV^{um}, ed. cit., 377.

einen Vertreter der Meinung der zwei Arten von Materie gehalten wurde? Diese Auslegung könnte die Stellen des Sentenzenkommentars erklären, in denen in der Tat Thomas die These der Immaterialität der Himmelskörper Averroes nicht ausdrücklich zuzuschreiben scheint[18]. Sie kann aber kaum die Äußerung des Kommentars zu De trinitate erklären, denn hier nimmt Thomas allem Anschein nach die These der Immaterialität aller unvergänglichen Substanzen an[19].

Wie stellen Thomas' Zeitgenossen seine Lehre dar? Ägidius von Rom scheint einer der wenigen gewesen zu sein, die gewissermaßen eine Entwicklung in Thomas' Denken bemerkt haben; denn gewöhnlich wird er schematisiert als Gegner des Averroes und Vertreter der Meinung der zwei Arten von Materie geschildert. Man muß zwar zugeben, daß anfangs auch Ägidius keinen Unterschied zwischen der früheren und der späteren Stellung des Thomas bemerkt hat: In den Quaestiones metaphysicales[20], dem ältesten Werk, in dem er über das Wesen der Himmelskörper diskutiert und die Annahme zweier voneinander unterschiedlicher Erstmaterien widerlegt, findet man keine Anspielung darauf. Denn zu jenem Zeitpunkt scheint Ägidius nur die oben erwähnte Stelle aus der Summa Theologiae[21] zu berücksichtigen, an der Thomas sich deutlich für die Materialität der Himmelskörper ausspricht. In späteren Werken, nämlich den Kommentaren zu Hexaemeron und zum zweiten Buch der Sentenzen[22], zeigt Ägidius dagegen eine erweiterte Kenntnis der betreffenden thomasischen Texte und zitiert auch die problematische Stelle aus dem Sentenzenkommentar von Thomas[23]. Das läßt sich einfach erklären, denn in seinen eigenen Kommentaren über die Schöpfung konnte Ägidius die Erklärungen derselben Probleme, die in Thomas' Sentenzenkommentar zu finden waren,

---

[18] Cf. loc. cit. in der Anm. 16. An diesen Stellen vergleicht Thomas die averroistische Lehre, die nach seiner Erläuterung den vergänglichen und den unvergänglichen Körpern verschiedene Materien zuschreibt, mit der Meinung des Avicenna, nach der alle Körper dieselbe Materie hätten. Man kann also annehmen, daß hier Averroes als Vertreter der Meinung der zwei Arten von Materie erwähnt sei; dazu cf. auch J. F. Wippel, The Metaphysical Thought, 285–287. V. aber auch infra, Anm. 19.

[19] Cf. loc. cit. in der Anm. 17. Eine Bemerkung Thomas' gibt aber Anlaß zu denken, daß er auch im Sentenzenkommentar (cf. In II Sent., dist. 12, Q. 1, a. 1, ad V^{um}, ed. cit., 304) den Himmelskörpern keine Erstmaterie, d. h. keine Potentialität im Bereich der Substanz, zuschreibe. Denn er sagt, daß die Materie dieser Körper, was die wesentlichen Bestimmungen betrifft, wie ein schon vollendetes Substrat sei; dazu cf. auch Th. Litt, Les corps célestes, 89–90.

[20] Cf. Aegidii Romani ... Quaestiones metaphysicales, L.VIII, Q. 3, Venetiis 1501, unveränd. Nachdr. Frankfurt am M. 1966, f. 34rb. Zur Entstehungszeit der Quaestiones cf. infra, Anm. 30. Was ihren Textzustand betrifft, cf. infra, Anm. 37.

[21] Cf. Th. Aq., Summa Theol., I^{a}, Q. 66, a. 2, ed. cit., 324.

[22] Cf. Aegidii Romani ... Opus hexaemeron, c. 4, Romae 1555, ff. 3vb–4ra; cf. auch id., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 4, ed. cit. vol. I, 554.

[23] Cf. Th. Aq., In II Sent., dist. 12, Q. 1, a. 1, ed. cit., 302–303.

nicht außer acht lassen. In diesen beiden Werken wird uns also Thomas' Stellungnahme im Sentenzenkommentar berichtet. Einige, sagt Ägidius, waren der Meinung, daß nicht alle Körper dieselbe Materie hätten, und insofern sie eine solche Meinung vertraten, behaupteten sie, sie stimmten mit dem Kommentator überein. Da aber Averroes' Lehre die Immaterialität des Himmels impliziert, fügt Ägidius hinzu, widerlegten sie in späteren Werken die Meinung des Kommentators[24].

Findet man in dieser Äußerung eine Erklärung der Entwicklung von Thomas' Lehre? Die Ausdrucksweise gibt Anlaß zu denken, für Ägidius handle es sich um eine anfängliche Mißdeutung der averroistischen Stellung. Thomas habe Averroes am Anfang für einen echten Vertreter seiner eigenen Meinung, nämlich der Meinung der zwei Arten von Materie, gehalten, später habe er verstanden, daß die Lehre des Averroes die Immaterialität der Himmelskörper einschließe. Diese Auslegung der Äußerung des Ägidius wird auch durch einige Stellen in dessen Quaestiones de materia caeli bekräftigt, in denen er behauptet, einige seiner Zeitgenossen hätten Averroes' Argumente angewandt, um zu beweisen, daß die himmlische und die irdische Materie verschieden seien[25].

Bei der Einschätzung dieser Bemerkungen von Ägidius muß man aber berücksichtigen, daß Ägidius allem Anschein nach den Text des Kommentars zu De trinitate[26] nicht kennt, in dem Thomas die Immaterialität jeder unvergänglichen Substanz zu behaupten scheint. Zweitens können sich die oben erwähnten Stellen der Quaestiones de materia caeli[27] nicht nur auf Thomas' Stellung im zweiten Buch des Sentenzenkommentars[28] beziehen, sondern auch auf die Stellung Heinrichs von Gent, der in seinem 4. Quodlibet[29] den Unterschied der himmlischen und der irdischen Materie

---

[24] Cf. z. B. Aeg. Rom., Hexaem., loc. cit. in der Anm. 22: *Sunt autem et alii aliud extremum tenentes, nimis restringentes huiusmodi identitatem, audentes asserere quod etiam omnium corporalium non sit eadem materia per essentiam, quam opinionem tenendo, dicunt se tenere cum Commentatore ... Ideo illi idem dicentes supercaelestia non convenire in esse materiae cum istis inferioribus qui prius dixerunt se tenere cum Commentatore, postea, in aliis suis scriptis improbaverunt opinionem Commentatoris.* Dieser Text wird auch von Duhem zitiert (cf. Le systéme du monde, vol. VI, 313–314, Anm. 7), der aber anscheinend Thomas' Stellung im Sentenzenkommentar nicht kannte; denn er sagt, Thomas habe nirgendwo mit der Ansicht des Averroes übereingestimmt.

[25] Cf. z. B. Aeg. Rom., De mat. caeli, Q. 2, ed. cit., f. 90ra: *His autem visis, de levi solvuntur rationes consequentiae* (pro: *Commentatoris?*), *licet illas rationes non faciat Commentator ut ponat duas potentias puras per essentiam vel ut ponat duas materias sumptas modo quo diximus essentialiter differentes, sed facit eas ut neget a caelo materiam proprie dictam et ut probet caelum esse corpus simplex. Tamen, quia aliqui nituntur rationes illas trahere ad hoc quod sit una materia in caelo et tamen sit alia per essentiam ab illa, ideo solvemus rationes illas.* Cf. auch op. cit., f. 87vb.

[26] Th. Aq., in Boethii De trin., lect. 2, Q. 1, a. 4, ad IV^{um}, ed. cit., 377.

[27] Cf. loc. cit. in der Anm. 25.

[28] Cf. Th. Aq., In II Sent., dist. 12, Q. 1, a. 1, ed. cit., 302–303.

[29] Cf. Henr. de Gand., Quodl. 4, Q. 16, ed. cit., f. 130v.

behauptet und sich für diese Lehre auf Aristoteles und auf Averroes beruft (genauso wie Thomas im Sentenzenkommentar). Anscheinend können also diese Äußerungen des Ägidius in die Entwicklung von Thomas' Lehre nicht viel Licht bringen.

2. Ägidius' verschiedene Lösungen zum Problem der Unvergänglichkeit der Himmelskörper

Genauso wie Thomas beschäftigt sich Ägidius innerhalb seines Gesamtwerkes mehrmals mit dem Wesen der Himmelskörper. Die bedeutendsten Stellen findet man in den Quaestiones metaphysicales, in den Quaestiones de resurrectione mortuorum, in den Quaestiones de materia caeli, im Kommentar zu Hexaemeron und schließlich im zweiten Buch des Sentenzenkommentars[30]. Im wesentlichen bleibt Ägidius' Lehre von Anfang an unverändert. Schon in seinen früheren Werken kommt er zu der These, alle Körper, sowohl die vergänglichen als auch die unvergänglichen, seien materiell, und ihre Materie, an sich betrachtet, sei identisch. Denn die Unvergänglichkeit der Himmelskörper hängt nicht von der Natur ihrer Materie ab, sondern von der Natur ihrer Form.

Dieser wesentlichen Kontinuität schließt sich eine, wenn auch nebensächliche, Entwicklung an. Eins ist diesbezüglich zu bemerken: In den Berichten der mittelalterlichen Autoren werden oft den Vertretern der These der Identität der Materie in allen Körpern zwei verschiedene Lösungen zum Problem der Unvergänglichkeit des Himmels zugeschrieben. In diesen Berichten werden manchmal beide Lösungen auf denselben Ägidius

[30] Cf. Aeg. Rom., Qq. met., VIII, Q. 2 und Q. 3, ed. cit., ff. 33rb–34va; id., Quaestiones de resurrectione mortuorum, Q. 4 („*Utrum corpora resurgentium resurgant immortalia*"; in der Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15863, aus der wir das Werk zitieren, ff. 75rb–76va); id., De mat. caeli, Q. 1 und Q. 2, ed. cit., ff. 85ra–90vb; id., Hexaem., cc. 4–9, ed. cit., ff. 3rb–8rb; id., In II Sent., dist. 12, Q. 3, aa. 3 und 4, ed. cit., vol. I, 550–558. Was die Entstehungszeit dieser Werke betrifft, gehen die Qq. met. und das De resurr. mort. auf Ägidius' ersten Aufenthalt in Paris zurück, vor seiner Verurteilung im Jahre 1277; cf. dazu Aegidii Romani Apologia. Edition et commentaire par R. Wielockx, Firenze 1985, 227–240 (= Aegidii Romani Opera Omnia III, 1). Das De mat. caeli sollte auf die Jahre 1279/80–1288 zurückgehen, denn einerseits wird in diesem Werk Heinrich von Gents Quodl. 4, Q. 16 zitiert; zu dessen Entstehungszeit cf. Henrici de Gandavo Quodlibet I, ed. R. Macken, Leuven–Leiden 1979, XVII–XVIII (= Henrici de Gandavo Opera Omnia V). Anderseits wird das De mat. caeli von Gottfried von Fontaines im Quodl. 5, Q. 2 zitiert; zur Entstehungszeit der Quodlibeta von Gottfried von Fontaines cf. J. F. Wippel, The Metaphysical Thought, XXVII–XXVIII. Die Kommentare zu Hexaemeron und zum zweiten Buch der Sentenzen wurden später verfaßt; dazu cf. G. Suárez, El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas (Extracto de la tesis „Ad Lauream" en la Facultad de Filosofia, Univ. Pont. de Comillas), Salamanca 1948, 17–18. Nachdr. Frankfurt am M. 1970, f. 7rb.

zurückgeführt. In den bisher bekannten Schriften des Ägidius ist aber nur die zweite Lösung zu finden. Fassen wir hier die beiden Lösungen zusammen:

Lösung A: Die Himmelskörper sind unvergänglich, weil ihre Wesensform die Wesensform jedes anderen Körpers virtuell enthält.

Lösung B: Die Himmelskörper sind unvergänglich, weil ihre Wesensform keinen Gegensatz hat[31].

Man findet die Lösung B in allen oben erwähnten Werken außer den Quaestiones metaphysicales[32]. Außerdem scheint Ägidius in denselben Werken die Lösung A eher abzulehnen als anzunehmen. Einwände gegen die Lösung A, nach der die himmlische Materie keinen *appetitus* nach den anderen Formen hat, weil die Himmelsform jede körperliche Form virtuell enthält, werden in den Quaestiones de resurrectione mortuorum[33] erhoben; in den Quaestiones de materia caeli erwidert Ägidius auf einige Argumente, die eigentlich nur gegen die Lösung A gerichtet sind, daß die Wesensform der Himmelskörper deshalb den *appetitus* der Materie befriedigt, weil sie keinen Gegensatz hat[34].

Vertritt also Ägidius irgendwo die erste Meinung? Zur Lösung dieser Frage scheint die Untersuchung der Hs. Bruges, Bibliothèque de la ville

---

[31] In Duhems und Grants Auslegungen von Ägidius' Lehre (cf. Le système du monde, vol. VI, 318—319, und Celestial matter, 170—171) wird nur die Lösung B wiedergegeben. Ihrerseits scheinen die mittelalterlichen Philosophen sich über die Stellung des Ägidius und die Urheberschaft der beiden Lösungen nicht ganz im klaren zu sein, denn manchmal werden die beiden Lösungen erwähnt, aber sie scheinen eher für komplementäre Aspekte einer einzigen Lehre als für alternative Ansichten gehalten zu werden; manchmal werden sie verschiedenen Autoren zugeschrieben; manchmal wird nur eine der beiden zitiert. Nur beispielsweise erwähnen wir Johannes Buridanus' Quaestiones zu De caelo, in denen Ägidius die beiden Lösungen ausdrücklich zugeschrieben werden (cf. Johannis Buridani Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo, L. I, Q. 11, ed. A. E. Moody, Cambridge Mass. 1942, 51—52). In Gottfried von Fontaines' Quodl. 3, Q. 3 scheint dagegen eine Anspielung auf die Lösung A enthalten zu sein, wenn auch Ägidius' Name nicht vorkommt; cf. Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines, ed. M. De Wulf — A. Pelzer, Louvain 1904, 184 (= PhB 2). Gottfried von Fontaines kritisiert aber die Lösung B in Quodl. 5, Q. 2, und hier scheint er eigentlich Ägidius' De mat. caeli zu berücksichtigen; cf. Les Quodlibets V, VI et VII de Godefroid de Fontaines, ed. M. De Wulf — J. Hoffmans, Louvain 1914, 7—12 (= PhB 3); cf. auch infra, Anm. 37 und 50. Bemerkenswert ist auch, daß Ägidius in Qq. met. VIII, Q. 5 (ed. cit., f. 35va) noch eine dritte Lösung vorschlägt, die keine Spur in seinen späteren Werken und in den Berichten seiner Zeitgenossen zu hinterlassen scheint.

[32] Dazu cf. infra, Anm. 37.

[33] Cf. Aeg. Rom., De resurr. mort., Q. 4, Hs. Paris 15863, f. 75vb.

[34] Cf. Aeg. Rom., De mat. caeli, Q. 2, ad VII^{um}, ed. cit., f. 90va: *Ad septimum dicendum quod causa quare materia caeli non appetit nec potest esse naturaliter sub alia forma est quia non est sub forma habente contrarium nec est privationi admixta. Ideo dicitur forma caeli omnes continere formas quia, cum careat contarietate nec habeat annexam privationem, ita faciat* (pro: *satiat*) *materiam ac si esset in ea omnis forma.*

491[35] beizutragen. Denn diese Hs. — eine frühe Zeugin (vor 1309[36]) der Quaestiones de materia caeli — bietet uns einen bisher unbekannten Text des Ägidius an. Und in diesem Text findet man eine Lehre, die der von uns als Lösung A bezeichneten ähnlich ist[37].

---

[35] Diese Hs. ist der Gegenstand mehrerer Beschreibungen und reicher Literatur gewesen; cf. H. V. Shooner, Codices Manuscripti Operum Thomae de Aquino, vol. I., Romae 1973, 142—143, und die hier erwähnten Werke. Dazu kann man auch G. Meersseman, De Sententiënkommentaar (Cod. Brugen. 491) van de Gentse lektor Philip O. P. (1302—1304), in: Studia Mediaevalia in honorem admodum reverendi patris Raymundi Josephi Martin, Brugis Flandorum 1948, 383—407, hinzufügen. Über die bestrittene Autorschaft des anonymen Sentenzenkommentars am Ende der Hs. cf. auch L. Ullrich, Fragen der Schöpfungslehre nach Jakob von Metz O. P., Leipzig 1966, 75—90 (= EThSt 20), und B. Decker, Die Gotteslehre des Jakob von Metz, hg. von R. Haubst, Münster (W) 1967, 49—72 (= BGPhMA XLII, 1).

[36] Zur Entstehungszeit der Hs. cf. P. Glorieux, Une élection prioral a Gand en 1309, in: AFP 7 (1937) 246—267. Dazu cf. auch G. Meersseman, De Sententiënkommentaar, 406.

[37] In der Hs. aus Bruges, die wir aus Gründen der Klarheit B nennen, ist der Text der Q. 2 De materia caeli *(„Secundo, dato quod in caelo sit materia, utrum illa materia sit eadem per essentiam cum materia istorum inferiorum")* länger als der von den anderen Hss. überlieferte Text, was schon von A. Dondaine in seiner Beschreibung der Hs. bemerkt wurde; cf. A. De Poorter, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges, Gembloux—Paris 1934, 560—570 (= Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de Belgique, vol. II). Denn am Ende der Argumente *pro* und *contra*, vor der *solutio* (cf. ms. cit., f. 115vb und mg. inf., f. 116ra—va) ist ein Abschnitt von ca. 3 Spalten eingesetzt, der in den anderen Hss. der Qq. de materia caeli fehlt. Bemerkenswert ist aber, daß der Abschnitt mit Qq. met., VIII, Q. 3 (ed. cit., f. 34ra—va) wörtlich übereinstimmt. Das Einsetzen dieses Textes in die Q. 2 De materia caeli läßt sich einfach erklären, denn Qq. met., VIII, Q. 3 das gleiche Thema behandelt. Der Schreiber der Hs. (zur Abschrift der Hs. trugen mehrere Personen bei, dieser Teil wurde aber von dem Hauptkopisten, der auch Besitzer der Hs. war, abgeschrieben; cf. dazu P. Glorieux, Une élection, 266) wollte also mehrere Belege für die Lehre des Ägidius über die Natur der himmlischen Materie sammeln. Es ist aber auch zu bemerken, daß der Abschnitt nicht im Ganzen, sondern nur in dem Anfangs- und Schlußteil mit Qq. met., VIII, Q. 3 übereinstimmt (was die Qq. met. betrifft, beziehen wir uns hier auf die schon erwähnte Ausgabe Venetiis 1501; über die verwirrende handschriftliche Überlieferung der Qq. met. und deren Drucküberlieferung cf. S. Donati, Le Quaestiones Metaphysicales di Egidio Romano, Pisa 1984, *pro manuscripto*, vol. I, 141—154). Welche Beziehung besteht also zwischen den beiden Texten? Hier können wir nun die Schlußfolgerungen unserer Untersuchung zusammenfassen, ohne sie mit einer ausführlichen Textanalyse zu beweisen. Aus Gründen der inneren Kohärenz und des Vergleichs mit anderen Werken des Ägidius ergibt sich, daß die Hs. B den originalen Text von Qq. met., VIII, Q. 3 überliefert, während die Ausgabe aus dem sechzehnten Jahrhundert eine spätere Zusammenstellung aus verschiedenen Texten des Ägidius enthält (was Qq. met., VIII, Q. 3 betrifft, beziehen wir uns deshalb in der vorliegenden Analyse auf die Hs. B und nicht auf die Ausgabe). Aber in dem Teil, in dem die Hs. B mit der Ausgabe der Qq. met. nicht übereinstimmt, findet man die Lösung A. Dieser bisher unbekannte Text des Ägidius scheint also die Schlußfolgerung zu erlauben, Ägidius habe anfänglich die Lösung A akzeptiert, die später aufgegeben wurde. Nach der Redaktion dieses Aufsatzes hat man mich auf einen weiteren Beleg aufmerksam gemacht. Durch eine schriftliche Mitteilung vom 13. 10. 1986 hat mich Dr. R. Wielockx (Albertus Magnus-Institut, Bonn) auf einige Exzerpte des zweiten Buches des Sentenzenkommentars des Ägidius hingewiesen, die von Gottfried von Fontaines in der heutigen Hs.

Aus welchem Grund hatte Thomas von Aquin den Himmelskörpern eine Materie zugeschrieben, die verschieden von der irdischen ist? Der Grund wird hier deutlich von Ägidius dargestellt. Das Problem, sagt Ägidius mit einem scheinbaren Verweis auf die schon erwähnte Stelle der Summa Theologiae, ist das folgende: Wenn die Materie der Himmelskörper mit der Materie der vergänglichen Körper identisch ist (d. h., wenn die Materie der Himmelskörper in Potenz auch zu den Formen der vergänglichen Körper ist), dann ist ihr *appetitus* nach den Formen der sublunarischen Körper nicht befriedigt, denn diese Formen wohnen der himmlischen Materie nicht inne. Da aber ein natürliches Verlangen nicht unbefriedigt bleiben kann, werden die Himmelskörper vergehen[38].

Das Problem wird von Ägidius auf Grund der Eigenschaften der himmlischen Wesensform gelöst. Obgleich die himmlische Materie in Potenz auch zu den Formen der sublunarischen Körper ist, sagt Ägidius, ist ihre Potentialität völlig von der ihr innewohnenden Wesensform ausgefüllt; denn, weil die Himmelskörper wirkende Ursachen der anderen Körper sind, enthalten ihre Wesensformen virtuell auch die anderen körperlichen Wesensformen. Wenn auch die sublunarischen Formen der himmlischen Materie nicht aktuell innewohnen, wohnen sie ihr also wenigstens virtuell inne, so daß der *appetitus* der Materie befriedigt wird[39].

Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 15819 (ff. 311ra–312ra) abgeschrieben wurden. Diese Exzerpte bezeugen eine Redaktion des Kommentars, die von dem Text der Ausgabe aus dem sechzehnten Jahrhundert verschieden ist. Nach Dr. Wielockx' Meinung handelt es sich um eine frühere Fassung des Kommentars. Er meint aber, man habe noch nicht ausreichende Belege, um zu beurteilen, ob diese erste Redaktion von Ägidius selbst stammt oder eine *reportatio* der Vorlesungen des Ägidius über das zweite Buch der Sentenzen darstellt; dazu cf. auch Aegidii Romani Apologia, 13, Anm. 35 und 76, Anm. 3. Bemerkenswert ist nun, daß man in Gottfrieds Exzerpten die Lösung A findet (cf. auch Anm. 39). Das bestätigt die Schlußfolgerung, Ägidius habe am Anfang die Lösung A akzeptiert. Denn diese ursprüngliche Lehre findet man in zwei Texten, die zu den Frühwerken des Ägidius zu gehören scheinen, nämlich in Qq. met., VIII, Q. 3 (sowie sie von der Hs. B überliefert ist) und in der ersten Redaktion des zweiten Buchs des Sentenzenkommentars (sowie wir sie durch Gottfrieds *abbreviatio* kennen). Ab dem De resurr. mort. kommt aber Ägidius von seiner ersten Lösung ab.

[38] Cf. Aeg. Rom., Qq. met., VIII, Q. 3, Hs. B, f. 116ra: *Dicunt enim quod, si a materia corporis caelestis et a materia generabilium et corruptibilium amoveretur omnis forma penitus et omne distinguens, adhuc illae materiae differrent inter se. Quod declarant sic, quia, cum materia corruptibilium secundum quod huiusmodi talis sit quod totus eius appetitus non est terminatus per formam unam, propter hoc formam quam actu non habet appetit. Et ideo subicitur talis materia transmutationi de una ad aliam formam. Si illa materia de se esset eadem cum materia corporis caelestis, ipsa de se non esset nata terminari per forman unam quantum ad totum appetitum suum. Cum igitur non habeat omnes formas corporales in actu, appetet eas quas non habet, nec potest esse naturalis appetitus frustra.*

[39] Aeg. Rom., Qq. met., VIII, Q. 3, Hs. B, f. 116rb: *Ratio autem eorum qua moventur ponentes illas duas materias etiam in se differe non est bona. Sic enim dicentes videntur ignorare modum generationis animalium et plantarum et causam generabilium. Modus autem ille est secundum Averroem super XI Metaphysicae, super illo verbo: „Et ideo non oportet ponere Platonis ydeas". Dicit quod calores qui*

Was veranlaßt Ägidius, in späteren Werken diese Lösung aufzugeben? Einen Grund dafür kann man auch in Thomas' Werken finden. Denn in der Tat hatte Thomas eine derartige Lösung schon betrachtet und widerlegt. Vergleichen wir z. B. die schon mehrmals zitierte Stelle der Summa Theologiae: Jede Form, sagt hier Thomas, kann nur die Potentialität der Materie zu jener selben Form aktualisieren, und nicht die Potentialität der Materie zu anderen Formen. Diesbezüglich spielt die Vollkommenheit der Form keine Rolle, denn die Materie ist indifferent gegenüber der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit der Form; wenn der Materie eine vollkommenere Form innewohnt, die die anderen Formen virtuell enthält, bleibt die Materie in Potenz zu den anderen Formen genau so, als ob ihr eine weniger vollkommene Form innewohnt[40].

Derselbe Gedanke wurde in dem früheren, zweiten Buch des Sentenzenkommentars ausgedruckt: Weil die Erstmaterie in Potenz zu allen natürlichen Formen ist, könnte ihre Potenz nur vollkommen verwirklicht werden, wenn die Materie gleichzeitig alle Formen annähme. Eine Form, die der Materie innewohnt, kann deren Potenz zu einer anderen Form nicht aktualisieren, auch wenn sie vollkommener und die andere Form weniger vollkommen ist. Die Materie des Feuers z. B. bleibt in Potenz zur Form der Erde[41]. Wenn man aber zugäbe, die Form des Himmels aktualisiere

---

generant haec inferiora et inducunt diversas formas sunt a stellis et corporibus caelestibus, ita quod omnes perfectiones et formae corporales virtualiter sunt in caelo, sicut dicimus quod in primo principio et in causa prima sunt omnes perfectiones omnium rerum sive formarum, eo quod primum principium est causa efficiens omnium ... Sicut igitur, si hic inferius esset aliquid quod haberet perfectiones omnium formarum quae possunt esse in materia generabilium, non moveretur omnino ad aliquam formam non propter hoc quod in ipso esset diversa materia nunc et prius, ita et in corporibus caelestibus ‹fit› quod, quia virtualiter continent omnes formas corporales, ad nullam moventur, immo per forman caeli terminatus est totus appetitus materiae caeli, non quia in se sit diversa materia in caelo et in istis inferioribus. In den Exzerpten der ersten Redaktion des zweiten Buchs des Sentenzenkommentars (cf. supra, Anm. 37) findet sich folgendes (ich zitiere aus einer Transkription, die mir von Dr. Wielockx gütig zur Verfügung gestellt worden ist): *In potentia pura non potest esse aliqua distinctio ... Et sic una materia, quantum est de se, non potest differre ab alia ... Non est autem ex nobilitate formae caeli quod satiat totum appetitum materiae, sed hoc est ex eius continentia virtuali, quia in ipsa virtualiter reservatur omnis forma: unde et ipsa est quodammodo omnis forma, quia etiam per eam omnis forma introducitur ... Et sic patet quod una est materia omnium materialium.*

40 Cf. Th. Aq., Summa Theol., I^{a}, Q. 66, a. 2, ed. cit., 324: *Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quod materia, secundum se considerata, sit in potentia ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. — Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias. Quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum; unde sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad forman perfectam, ita e converso.*

41 Cf. Th. Aq., In II Sent., dist. 12, Q. 1, a. 1, ed. cit., 302: *Non enim terminatur potentia nisi per adeptionem formae ad quam erat in potentia; unde, cum materia prima secundum se considerata sit in potentia ad omnes formas naturales, non poterit tota eius potentia terminari nisi per adeptionem omnium formarum. Non enim una forma recepta in materia, etiam si sit nobilior et magis perfecta,*

völlig die Potenz der Materie wegen ihrer Vollkommenheit, fügt Thomas hinzu, könnten doch die Formen der vier Elemente wegen ihrer geringeren Vollkommenheit die Potenz zur Himmelsform nicht aktualisieren. Also bliebe ihre Materie in Potenz zu dieser Form, so daß die Himmelskörper aus den vier Elementen entstünden und gleichermaßen zeugbar und vergänglich wären[42].

Die Einwände gegen die Lösung A, die man in den Werken desselben Ägidius findet[43], fügen den oben angeführten Argumenten von Thomas keine bedeutenden Ergänzungen hinzu. Eine deutliche Anspielung auf die Widerlegung, die in Thomas' Sentenzenkommentar vorkommt, wird von Ägidius in seinem Kommentar zu Hexaemeron gemacht: Wenn man auf Thomas' Einwände erwiderte, die Himmelsform könne die Potenz zu den anderen Formen wegen ihrer Vollkommenheit verwirklichen, müßte man doch zugeben, daß die Formen der vier Elemente die Potenz zu der Himmelsform nicht gleichermaßen verwirklichen könnten[44].

Man kann also schließen, Ägidius habe in seiner ersten Lösung die Einwände nicht berücksichtigt oder nicht für beweiskräftig gehalten, die Thomas gegen eine derartige Lösung hatte. Später haben ihn ein weiteres Nachdenken über die thomasischen Texte und über Argumente, die sich auf diese Texte berufen, veranlaßt, von seiner ursprünglichen Lehre abzukommen.

Ab den Quaestiones de resurrectione mortuorum zeichnet sich Ägidius' endgültige Lösung ab, und sie wird in den Quaestiones de materia caeli vollkommen klar dargestellt[45]. Diese zweite Lösung besteht darin, daß der *appetitus* der Materie, d. h. ihre Anlage, von einer Form zu einer anderen

---

tollit potentiam ad formam aliam minus nobilem; materia enim sub forma ignis existens, adhuc remanet in potentia ad formam terrae.

[42] Cf. op. cit., 303.

[43] Cf. Aeg. Rom., De resurr. mort., Q. 4 (ms. Paris 15863, f. 75vb); hier findet man Thomas' Beispiel des Feuers und der Erde. Außerdem sagt Ägidius, daß die Wesensform des Himmels in keiner bestimmten Gattung enthalten wäre, falls sie alle körperlichen Wesensformen virtuell enthielte. Weitere Einwände kommen in De mat. caeli, Q. 2 (ed. cit., f. 87va–b) vor.

[44] Cf. Aeg. Rom., Hexaem., c. 4, ed. cit., f. 4ra: *Nec valeret si diceretur quod forma caeli est adeo nobilis quod existens* (scil. *materia*) *sub illa forma non appetit esse sub alia, quia videmus quod materia existens sub forma ignis, quae est forma nobilis, appetit esse sub forma terrae, quae est ignobilis. Quod, si quis tamen proterviret quod existens ‹sub› forma caeli, ratione suae nobilitatis, nullo modo appetit esse sub forma elementi, cogeretur tamen, ut videtur, concedere quod existens sub forma elementi appeteret esse sub forma caeli.*

[45] Cf. Aeg. Rom., De resurr. mort., Q. 4 (ms. Paris 15863, ff. 75vb–76va); id., De mat. caeli, Q. 2, ed. cit., ff. 89vb–90rb. Außerdem cf. id., Quodlibeta, I, Q. 20, Lovanii 1646, unveränd. Nachdr. Frankfurt am M. 1966, 43–44; id., Super librum de Causis, Venetiis 1550, unveränd. Nachdr. Frankfurt am M. 1968, ff. 88v–89r; id., Hexaem., c. 5, ed. cit., ff. 4vb–5ra; id., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 4, ed. cit., vol. I, 556–557.

überzugehen, was die Ursache der Vergänglichkeit ist, nicht unmittelbar auf dem Wesen der Materie beruht. Thomas' Fehler ist also nach Ägidius' Meinung der folgende: Thomas setzt diese Möglichkeit zur Veränderung mit der inneren Potentialität der Materie gleich. Berücksichtigt man Thomas' Gleichsetzung der beiden Arten der Potentialität, dann liegt der Schluß nahe, die substantielle Unveränderlichkeit der Himmelskörper schließe eine Materie ein, die anders als die Materie der vergänglichen Körper ist. Diese Erklärung findet man z. B. in Ägidius' Kommentar zu Hexaemeron: Weil der *appetitus* Thomas' Meinung nach der Materie wesentlich zukommt, müßte die Materie der vier Elemente nach den himmlischen Formen verlangen, falls die zwei Arten von Körpern dieselbe Materie hätten[46].

Ägidius behauptet seinerseits, dieser *appetitus* komme der Materie nicht wesentlich zu, sondern er werde der Materie durch die Privation der Form verliehen, denn die Materie verlangt danach, eine Form anzunehmen, weil ihr jene Form nicht innewohnt[47].

Was bedeutet diese Unterscheidung? Die Frage wird im zweiten Buch des Sentenzenkommentars des Ägidius beantwortet[48]: Die innere Potentialität der Materie macht sie zum Substrat der Wesensform; denn die Wesensform wohnt der Materie ohne irgendein Zwischenglied inne. Die innere Potentialität macht die Materie jedoch nicht zum Substrat der Veränderung von einer Form zu einer anderen: denn die Potenz zur Veränderung oder *appetitus* der Materie bedarf eines zweiten Faktors, nämlich der Privation der Form.

Bei seiner zweiten Lösung beruft sich somit Ägidius auf eine Unterscheidung, die bei Thomas nicht vorkommt und in der die Materie einerseits in ihrer metaphysischen Rolle als Substrat der Wesensform, andererseits in ihrer physischen Rolle als Substrat der substantiellen Veränderung

---

[46] Cf. Aeg. Rom., Hexaem., c. 5, f. 4va–b: *Dicunt quidem quod materia secundum suam essentiam est in potentia ad formam; ergo non potest tolli a materia, si est una et eadem omnium corporum, quin sit in potentia ad omnem corporalem formam. Si ergo haec potentialitas et hic appetitus sequitur ipsam essentiam materiae vel competit materiae per suam essentiam, quia materia non potest separari a sua essentia, non poterit separari ab huiusmodi appetitu; ergo secundum eos, ut diximus, materia existens sub forma elementi ... appetet esse sub forma caeli et e converso.* Hier ist die Anspielung auf die schon erwähnte Stelle der Summa Theologiae (Pars I^a, Q. 66, a. 2, ed. cit., 324) offensichtlich, denn sie lautet: *Materia enim, secundum id quod est, est in potentia ad formam ...*

[47] Cf. Aeg. Rom., Hexaem., c. 5, ed. cit., f. 4vb: *Dicemus ergo contra fundamentum primum quod materia machinatur ad maleficium et ad corruptionem et, cum est sub forma una, appetit esse sub forma alia, sed hoc non competit ei per essentiam, quia tunc per se et directe appeteret suiipsius expoliationem, sed hoc competit ei per privationem formae. Videt enim se esse turpem et se esse defectivam ratione privationis quam habet annexam; ideo appetit esse sub illa forma cuius privationem habet.*

[48] Cf. Aeg. Rom., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 2, ed. cit., vol. I, 547.

betrachtet wird[49]. Berücksichtigt man die Rolle des Substrats der Veränderung, die der sublunarischen Materie zukommt, dann muß man den vergänglichen und den unvergänglichen Körpern verschiedene Arten von Materie zuschreiben. Wenn aber die Materie an sich und in ihrem Wesen betrachtet wird, dann haben die zwei Arten von Körpern dieselbe Materie. Die Möglichkeit dieser Unterscheidung liegt wie gesagt darin, daß die Rolle, Substrat der Veränderung zu sein, der Materie nicht von ihrem Wesen her zukommt, sondern durch die Privation[50]. Also impliziert die These der wesentlichen Identität der Materie in allen Körpern die Vergänglichkeit der Himmelskörper nur dann, wenn man denselben Fehler wie Plato begeht und die Rolle der Privation übersieht[51].

Bemerkenswert ist aber, daß auch Thomas behauptet, die Ursache der Vergänglichkeit sei die Privation einer Form[52]. Der Unterschied zwischen Thomas und Ägidius besteht also darin, in welcher Weise sie die Privation begreifen. Thomas definiert die Privation als die Abwesenheit einer Form in einem Substrat in Potenz zu dieser Form; im Begriff der Privation sind somit nur die Materie mit ihrer inneren Potentialität und die Abwesenheit der Form eingeschlossen[53]. Ägidius führt noch eine dritte Bedingung ein: Damit die Privation einer Form der Materie zukommt, genügt es nicht, daß diese Form von der Materie abwesend ist; es ist auch nötig, daß diese Form und diejenige, die der Materie aktuell innewohnt, gegensätzlich sind. Die Privation einer Form, sagt Ägidius, ist immer der konträren Form angeschlossen, denn die Konträren können nicht gleichzeitig demselben Subjekt innewohnen. Deswegen läßt eine Form den *appetitus* der Materie nach der konträren Form unbefriedigt[54]. Es gibt also drei Ursachen der

---

[49] Über diese Unterscheidung cf. auch R. Zavalloni, Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes, Louvain 1951, 452 (= PhMed 2).

[50] Cf. Aeg. Rom., De mat. caeli, Q. 2, ad VI^{um}, ed. cit., f. 90va: *Ad sextum dicendum quod ‚quae non sunt ad invicem transmutabilia non conveniunt in materia' verum est ut est transmutationis subiectum et ut est privationis* (pro: *privationi*) *coniuncta, sed non oportet quod non convenient* (pro: *conveniant*) *in materia ut consideratur secundum suam nudam essentiam*. Eine deutliche Anspielung auf diese Stelle des Ägidius scheint in Gottfried von Fontaines' Quodl. 5, Q. 2 (ed. cit., 11) enthalten zu sein.

[51] Cf. Aeg. Rom., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 4, ed. cit. vol. I, 556. Hier wird auch Thomas' Auslegung der Meinung des Platos (cf. Summa Theol., I^a, Q. 66, a. 2, ed. cit., 324) kritisiert.

[52] Cf. Th. Aq., Summa Theol., I^a, Q. 66, a. 2, ed. cit., 324: *Sic ergo materia, secundum quod est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis. Et cum non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione: quia carentia formae in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Haec autem dispositio est corruptibilis corporis.*

[53] Cf. loc. cit. in der Anm. 52. Cf. auch in De caelo, L. I, lect. 6, Nr. 63 (in: S. Thomae Aquinatis In Aristotelis Libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Metereologicorum expositio, Taurini-Romae 1952, 30).

[54] Cf. Aeg. Rom., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 4, ed. cit. vol. I, 556: *Ad cuius evidentiam sciendum quod privatio non est annexa nisi formae contrariae; ideo, ut pluries diximus, non sunt*

Vergänglichkeit, schließt Ägidius, sich auf verschiedene Äußerungen des Aristoteles berufend[55]: die Materie, die Privation und die Gegensätzlichkeit der Formen; die Materie an sich kann nicht die Vergänglichkeit verursachen.

Auch bei Ägidius' zweiter Lösung besteht also der Grund der Vergänglichkeit und der Unvergänglichkeit nicht in zwei verschiedenen Arten von Materie, sondern in zwei verschiedenen Arten von Formen: zum einen Formen, die der Gegensätzlichkeit unterliegen, zum anderen Formen, die keinen Gegensatz haben. Die substantielle Unvergänglichkeit der Himmelskörper erklärt sich somit dadurch, daß sie von der Gegensätzlichkeit frei sind, was von der Natur ihrer Bewegung bewiesen wird. Das, was die Materie zum Substrat der Veränderung macht, ist also in der Tat die Gegensätzlichkeit der Formen, denn, schließt Ägidius mit einem Verweis auf Averroes, die Materie ohne Form könnte nicht Substrat der Veränderung sein[56].

3. Ägidius' Kritik an Thomas' Lehre

Warum lehnt Ägidius Thomas' Lösung und im allgemeinen jede Lösung ab, die zwei verschiedene Arten von Materie postuliert? Von Anfang an beruft sich Ägidius auf den Grundsatz, daß jeder Unterschied von einer Form und einem Akt hervorgebracht wird; wegen ihrer reinen Potentialität duldet also die Materie in sich keinen Unterschied und keine Abstufung.

Die Materie, sagt Ägidius mit einer weiteren Berufung auf Averroes[57], besitze in allen materiellen Dingen eine „Einheit der Indifferenz", denn die Materie einer Sache hat keine Eigenschaft, die sie von der Materie einer anderen Sache unterscheidet[58]. Das Argument hat verschiedene Nuancen

---

generationes nisi ex contrariis et in contraria. Formae ergo istorum inferiorum, quia sunt formae habentes contrarium, materia eorum est subiecta generationi et corruptioni, quia una (pro: *materia?*) *existens sub uno contrario habet privationem alterius contrarii, ex qua privatione videns se turpem et defectivam, appetit esse sub alio contrario. Et quia non potest duo contraria habere perfecte simul, appetitus non potest esse satiatus; insatiata vero semper ad maleficium machinatur, quod totum ex privatione contingit, ut patere potest ex I Physicorum.*

55 Die verschiedenen Äußerungen des Aristoteles über das Problem der Vergänglichkeit werden von Ägidius in De mat. caeli, Q. 2 (ed. cit., ff. 89vb–90ra) systematisch verglichen.

56 Cf. z. B. Aeg. Rom., In II Sent., dist. 3, Pars I, Q. 1, a. 1, ed. cit. vol. I, 165; was Averroes betrifft, cf. In Phys., VIII, t. c. 4, ed. cit., f. 341ra.

57 Cf. Averr., In Metaph., XII, t. c. 14, ed. cit., ff. 300vb–301ra.

58 Cf. z. B. Aeg. Rom., De mat. caeli, Q. 2, ed. cit., f. 88vb. Die „Einheit der Indifferenz" wurde schon in Ägidius'früheren Werken der Materie zugeschrieben, z. B. im Kommentar zu De generatione; cf. Aegidius Romanus, Commentaria in libros de generatione et corruptione. Questiones super primo libro de generatione et corruptione, Venetiis 1505, unveränd. Nachdr. Frankfurt am M. 1970, f. 7rb.

gemäß den verschiedenen Lösungen, gegen die es jeweils gerichtet wird[59]. In diesem Zusammenhang beschränken wir uns darauf, nur den Einwand zu betrachten, der sich gegen die Lehre des Thomas richtet.

Thomas selbst hatte die Schwierigkeit, die von Ägidius hervorgehoben wird, nicht übersehen. Es sieht aber so aus, als ob sie für ihn kein wirkliches Problem wäre. Denn, sagt Thomas, jede Potenz ist wesentlich auf ihren Akt bezogen; Potenz und Akt stehen nämlich im Verhältnis zueinander. Man braucht also keinen weiteren Grund für den Unterschied zwischen zwei Vermögen zu suchen als ihre innere Bezogenheit auf verschiedene Akte. Als Beispiel dazu können das Seh- und das Hörvermögen dienen: sie unterscheiden sich voneinander nur dadurch, daß sie verschiedenen Aktivitäten zugeordnet sind[60].

Eine solche Lösung scheint aber dem Ägidius ungenügend zu sein. In den Quaestiones metaphysicales[61] bemerkt er, daß in Potenz zu verschiedenen Akten zu sein nur einen potentiellen und keinen aktuellen Unterschied darstellt. Die Kritik wird gründlicher in den späteren Werken[62]. Hier kommt Ägidius zur Kritik des Grundbegriffs der thomasischen Lösung selbst, des Gedankens nämlich, eine reine Potentialität sei von sich aus auf bestimmte Akte bezogen. Wenigstens im Fall einer reinen Potenz wie der Erstmaterie gilt Thomas' Grundsatz der innerlichen Bezogenheit jeder Potenz auf ihren Akt nicht. Der Grund ist folgender: Wären zwei Erstmaterien innerlich auf verschiedene Formen bezogen, dann hätten diese Materien einen verschiedenen Grad von Vollkommenheit und Aktualität genauso wie die jeweiligen Formen. Deswegen könnten nicht beide Materien reine Potentialität sein, denn wie gesagt duldet die reine Potenz für Ägidius keinen Grad[63]. So ist die Potenz der Erstmaterie nicht bestimmten

---

[59] In der Q. 2 De mat caeli z. B., in der Ägidius' Hauptgegner Heinrich von Gent zu sein scheint, wird dessen Lösung sehr ausführlich kritisiert.

[60] Cf. Th. Aq., Summa Theol., I^{a}, Q. 66, a. 2, ad IV^{um}, ed. cit., 324: *Ad quartum dicendum quod, cum potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia caelestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.* Über die innere Bezogenheit der Materie auf ihre Form in Thomas' Metaphysik cf. A. Forest, La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, Paris 1931, 17, 210–217 (= EPhM 14).

[61] Cf. Aeg. Rom., Qq. met., VIII, Q. 3, Hs. B, f. 116va: *Et quia in huiusmodi materiis nullus actus actu inest, ideo non sunt distinctae in actu, sed in potentia solum ...*

[62] Cf. Aeg. Rom., De mat. caeli, Q. 2, ed. cit., f. 89rb–va; id., Hexaem., c. 5, ed. cit., f. 5ra–b, c. 9, f. 7vb; id., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 4, ed. cit. vol. I, 555–556; ibid., dist. 17, Q. 1, a. 3, vol. II, 35.

[63] Cf. Aeg. Rom., Hexaem., c. 9, ed. cit., f. 7vb: *Si ergo duae potentiae purae ex hoc essentialiter differrent, quia una de se ordinaretur ad alium actum essentialiter magis quam alia, quia duo actus essentialiter differentes non sunt aeque nobiles, consequens esset quod una huiusmodi potentia ordinaretur de se, ut supra tetigimis, ad nobiliorem actum quam alia et esset de se nobilior quam alia, et, per consequens, esset magis prope deum et minus prope nihil quam alia, et, per consequens, non esset potentia pura sicut alia.*

materiellen Formen zugeordnet; sie ist eher indifferent gegen alle materiellen Formen und für alle gleich aufnahmefähig[64].

Warum also wohnen der Materie der sublunarischen Körper unvollkommene, der Gegensätzlichkeit unterliegende Formen inne, während in der himmlischen Materie vollkommenere Formen existieren, die von der Gegensätzlichkeit frei sind? Warum kommt dieser Materie diese Art von Formen zu, der anderen die andere Art? Die Frage wird folgerichtig von Ägidius beantwortet. Gemäß ihrer Natur haben die Materie und die Form keine Eigenschaften, weshalb einer Materie eine vollkommene Form, der anderen eine unvollkommene Form zukommt. Denn der thomasische Gedanke einer innerlichen Bezogenheit der Materie auf ihre Form scheint Ägidius, wie gesagt, der reinen Potentialität der Erstmaterie zu widersprechen. Der Ursprung, der eine bestimmte Materie mit einer bestimmten Form verbunden hat, ist also völlig äußerlich. Es handelt sich um Gottes Willen: es ist nur Gottes freie Entscheidung, daß eine Materie am Anfang die himmlischen Formen, die andere die elementaren Formen bekommen hat. Es hätte aber auch umgekehrt sein können, und das könnte auch jetzt geschehen. Denn Gott könnte der Materie eines sublunarischen Körpers die Form eines Himmelskörpers verleihen und umgekehrt[65].

Hier läßt sich noch eine weitere Unterscheidung zwischen Thomas und Ägidius hervorheben. Nach Thomas können die Himmelskörper von Gott vernichtet werden[66], sie scheinen aber auch absolut unvergänglich zu sein, denn ihre Materie hat keine Potenz zu anderen Wesensformen[67]. Ägidius seinerseits beschränkt die Unvergänglichkeit dieser Körper nur auf den Bereich der Natur; Gott könnte, wie gesagt, die Materie des Himmels, die von ihrer Natur aus die sublunarischen genauso wie die himmlischen

---

[64] Ähnliche, wenn auch auf andere Prinzipien begründete Einwände gegen Thomas' Lösung findet man z. B. in Gottfried von Fontaines' Quodl. 3, Q. 3 (ed. cit., 182) und Quodl. 5, Q. 2 (ed. cit., 10).

[65] Cf. Aeg. Rom., Hexaem., c. 9, ed. cit., f. 8ra: *Quod si quaeratur ulterius unde hoc competit materiae caeli, quod suscipiat formam non habentem contrarium et complentem totum appetitum, cuius contrarium accidit in istis inferioribus, dicemus quod hoc est voluntate creatoris, qui voluit in materia caelestium imprimere talem formam complentem totum appetitum et in istis inferioribus imprimere formam non complentem. Potuisset enim, si voluisset, et adhuc posset, si vellet, in materia horum inferiorum imprimere formam caeli et in materia caeli imprimere has formas inferiores.*

[66] Nach Thomas haben die unvergänglichen Substanzen keine innere Möglichkeit zum Nicht-Sein; ihre Möglichkeit zum Nicht-Sein liegt eher in Gott, der aufhören könnte, ihnen das *esse* zu verleihen. Wenn das aber passierte, wäre es kein Vergehen einer Substanz und kein Entstehen einer neuen, sondern eine Vernichtung der ganzen Substanz. Dazu cf. z. B. De pot., Q. 5, a. 3, besonders ad VIII^{um} (in: Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae, Taurini—Romae 1949, vol. II, 135—137). Über die Art der Notwendigkeit, die nach Thomas den unvergänglichen Substanzen zukommt, cf. J. Collins, The Thomistic Philosophy of the Angels, Washington D.C. 1947, 123—136.

[67] Cf. Th. Aq., Summa Theol., I^{a}, Q. 66, a. 2, ed. cit., 324; cf. id., In De caelo, L. I, lect. 6, N. 63, ed. cit., 30.

Formen aufnehmen kann, von ihrer Form trennen und ihr eine neue Form verleihen, was das Vergehen dieses Körpers und das Entstehen eines neuen bildete. Die natürlich wirkenden Ursachen können dagegen das Vergehen eines Körpers nur in bestimmten Fällen zur Folge haben, wenn dessen Materie nämlich die Privation und die Gegensätzlichkeit innewohnen. Warum ist das so? Die Naturkräfte wirken nur *per transmutationem et motum*; also kann ihre Wirkung nicht unmittelbar auf das Wesen der Materie ausgeübt werden, die an sich keiner natürlichen Veränderung zugrunde liegen kann. Gott aber wirkt nicht *per transmutationem et motum*, so daß seine Wirkung unmittelbar das Wesen der Materie erreichen kann, ohne die Bedingungen einer natürlichen Veränderung, nämlich die Privation und die Gegensätzlichkeit, vorauszusetzen[68]. Mit anderen Worten: Nur gemäß den *rationes seminales*, gemäß denen die Materie der Wirkung der natürlichen Ursachen unterliegt, hat die himmlische Materie keine Potenz zu einer anderen Form. Was die *rationes oboedientiales* betrifft, gemäß denen die Materie Gottes Wirkung unterliegt, ist auch die himmlische Materie fähig, andere körperliche Formen anzunehmen[69].

4. Schlußfolgerungen

Was ist also der Grundgedanke der Lehre des Ägidius? Eine Erklärung dafür findet man in einer Gegenüberstellung, die mehrmals von Ägidius gebracht wird. Man kann von der Identität der Materie in unterschiedlichen Bedeutungen sprechen[70]. In einem engeren Sinne haben zwei Dinge dieselbe Materie, wenn die Materie von der Wesensform des einen zur Wesensform des anderen übergehen kann. In diesem Sinn schließt die Identität der Materie die Verwandelbarkeit eines Dinges ins andere ein. Aufgrund eines solchen Kriteriums verneinte Thomas, daß die himmlischen und die sublunarischen Körper dieselbe Materie hätten, sonst könnte

---

[68] Cf. Aeg. Rom., In II Sent., dist. 3, Pars I, Q. 1, a. 1, ed. cit. vol. I, 165.

[69] Cf. Aeg. Rom., Hexaem., c. 9, ed. cit., f. 8ra: *Cum dicimus quod materia caeli non est in potentia ad aliam formam, intelligendum est hoc secundum rationes seminales, prout materia subicitur agentibus naturalibus. Non est autem hoc intelligendum secundum rationes oboedientiales, prout materia subicitur agenti divino.* Dazu cf. auch id., De mat. caeli, Q. 1, ad VII^{um}, ed. cit., f. 87rb; id., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 3, ad II^{um}, ed. cit. vol. I, 553. Eine solche Ansicht findet man auch in Jakob von Viterbs Quodl. 3, q. 16; cf. Jacobi de Viterbio O. E. S. A. Disputatio tertia de quolibet, ed. E. Ypma, Würzburg 1973, 214–216 (= Cassiciacum, vol. suppl. III). Eine solche Meinung wird auch von Wilhelm von Ockham vertreten; dazu cf. E. Grant, Celestial matter, 171–172.

[70] Cf. Aeg. Rom., Qq. met., VIII, Q. 3, Hs. B, f. 116va (cf. auch ed. cit., f. 34va); id., Hexaem., c. 9, ed. cit., ff. 7va–8rb; id., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 4, ed. cit. vol. I, 557.

die Materie der einen die Formen der anderen annehmen[71]. Wenn aber das Kriterium bis zu seiner letzten Konsequenz verfolgt wird, dann impliziert es, daß jeder Himmelskörper, jedes Gestirn eine verschiedene Materie hätte, da ein Himmelskörper nicht einmal in einen anderen Himmelskörper verwandelt werden kann und seine Materie in Potenz nur zur ihr innewohnenden Form ist.

Ein solches Kriterium scheint aber gewissermaßen einem anderen zu widersprechen, das auch bei Thomas zu finden ist[72]. Gemäß diesem zweiten Grundsatz entspricht dem Unterschied der Materien ein Gattungsunterschied, welcher zwischen dem Vergänglichen und dem Unvergänglichen besteht. Denn Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit — Differenzen, die nach Thomas dem Unterschied zwischen den Materien folgen — kennzeichnen zwei verschiedene Gattungen von Körpern[73]. Das erfordert aber, daß alle Himmelskörper dieselbe Materie haben, außer wenn jeder eine Gattung an sich bildet, genauso wie die Himmelskörper insgesamt und die sublunarischen zwei verschiedene Gattungen darstellen[74].

Ägidius ist nun der Meinung, die beiden Kriterien, mit denen man die Identität oder die Differenz der Materie zweier Körper beweist, seien annehmbar, und sie seien nicht einander widersprüchlich. Das ist so, weil keines der beiden die Materie an sich betrachtet. Denn die Differenzen, die von diesen Kriterien berücksichtigt werden, hängen nicht von dem Wesen der Materie ab, sondern von der Form. Der Grund nämlich, weshalb ein Körper sich nicht in einen anderen verwandeln kann, was gemäß dem ersten Kriterium die Ungleichheit deren Materien impliziert, ist die Tatsache, daß die Formen der zwei Körper nicht konträr sind. Andererseits gehören zwei Körper zu derselben Gattung, was gemäß dem zweiten Kriterium die Gleichartigkeit ihrer Materien mit sich bringt, wenn die jeweiligen Formen der Materie in derselben Weise innewohnen, d. h., wenn beide Formen den *appetitus* der Materie völlig befriedigen oder wenn beide den *appetitus* der Materie nicht völlig befriedigen können[75]. Mit

---

[71] Cf. Th. Aq., Summa Theol., I^a, Q. 66, a. 2, ed. cit., 323—324, besonders *Sed contra* . . ., op. cit., 323.

[72] Cf. z. B. Th. Aq., De spir. creat., a. 8 (in: Quaestiones disputatae, ed. cit. vol. II, 397).

[73] Cf. z. B. Th. Aq., Summa Theol., I^a, Q. 66, a. 2, ad II^{um}, ed. cit., 324.

[74] Über eine solche Schwierigkeit cf. z. B. Richard von Mediavillas zweites Buch des Sentenzenkommentars, dist. 12, a. 1, Q. 8, in: Richardi de Mediavilla . . . Super quatuor libros Sententiarum, Brixiae 1591, unveränd. Nachdr. Frankfurt am M. 1963, vol. II, 150—161 (151). Dazu cf. auch E. Grant, Celestial matter, 177—178.

[75] Ägidius stimmt mit Thomas darin überein, daß vergängliche und unvergängliche Körper nicht derselben Gattung gehören. Während aber Thomas den Gattungsunterschied auf einen Unterschied zwischen den Materien zurückführt, hängt er nach Ägidius von der Form ab, denn die Gattung ist nicht der Materie gleich, sondern sie ist eine Form; cf. Aeg. Rom., In II Sent., dist. 12, Q. 3, a. 4, ed. cit. vol. I, 557—558. Cf. auch id., Hexaem., c. 9, ed. cit., f. 8ra—b.

anderen Worten: Die beiden Kriterien betrachten von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Materie in Verbindung mit der Form. Damit läßt sich die Tatsache erklären, daß keines der beiden wesentliche Bestimmungen der Materie trifft, und daß sie zu scheinbar widersprüchlichen Folgerungen führen.

Um also das Wesen der Materie zu begreifen, muß man von ihren konkreten existentiellen Umständen absehen. Wenn aber das abstrahierende Verfahren beendet ist und man die Materie von jeder formalen Bestimmung befreit hat, dann besteht kein Unterschied mehr. In ihrem Wesen betrachtet, ist also die Materie in allen Körpern identisch. Es handelt sich aber wie gesagt um keine positive, sondern nur um eine privative Einheit, was Ägidius „Einheit der Indifferenz" nennt.

LE COMMENTAIRE DE GILLES D'ORLÉANS À L'ETHIQUE À NICOMAQUE ET LE COMMENTAIRE À L'ETHIQUE À NICOMAQUE DE THOMAS D'AQUIN (LE PROBLÈME DU LIBRE CHOIX)

par JERZY B. KOROLEC (Warszawa)

Gilles d'Orléans, auteur d'un commentaire à l'Ethique à Nicomaque d'Aristote[1], est — parmi les professeurs de l'Université de Paris — un des personnages les plus mystérieux de la deuxième moitié du XIIIe siècle. Malgré les études de M. Grabmann[2], O. Lottin[3], R.-A. Gauthier[4], R. Hissette[5] et autres chercheurs[6], sa philosophie est encore mal connue, et nous ne connaissons ni sa doctrine morale, ni sa philosophie de la nature; de plus, nous nous ne savons pas non plus avec certitude, si ce Gilles d'Orléans, commentateur des œuvres d'Aristote, est le même personnage que Gilles d'Orléans, le dominicain et l'auteur des sermons qui est mentionné dans les Scriptores Ordinis Praedicatorum de Quétif-Echard[7]. Aussi

---

[1] Ms. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 16089, ff. 195ra—237v.

[2] M. Grabmann, Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung, Sitzungsberichte Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Abt. 1931, H. 2, 1—81 (2ème éd.: Gesammelte Akademieabhandlungen, Paderborn 1979, 607—687, cf. 652—657.

[3] O. Lottin, Saint Thomas d'Aquin à la faculté des arts de Paris aux approches de 1277, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale XVI (1949) 292—313; le même, A propos de la date de certains commentaires sur l'Ethique, in: Recherches de théologie ancienne et médiévale XVII (1950) 127—133.

[4] R.-A. Gauthier, Trois commentaires «averroïstes» sur l'Ethique à Nicomaque, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge 22—23 (1947—1948) 187—336; le même, Comptes rendus, in: Bulletin thomiste 8 (1947—1953): n° 1 (1951) 75—86 et n° 3 (1953) 1243—1244.

[5] R. Hissette, La date de quelques commentaires à l'Ethique, in: Bulletin de philosophie médiévale 18 (1976) 79—83.

[6] Compte rendu de la discussion entre O. Lottin et R. A. Gauthier dans: K. Giocarinis, An unpublished Lat. Thirteenth-Century Commentary in the Nicomachean Ethics of Aristotle, in. Traditio 15 (1959) 229—326 (299—300). Cf. aussi E. Canavesio, Las Questiones supra decem libros Ethicorum de Gilles d'Orléans (libro primero) — texto inedito. Dissertation presentada para obtener el grado de licenciado en filosofia, Louvain 1973 (dissertation inédite).

[7] Paris 1719—1921, 265—266. Pour la littérature plus ancienne: cf. Histoire littéraire de la France, t. XXIX, 232—234; B. Hauréau, Notices et Extraits des mss de la Bibliothèque Nationale, t. XXXV, 209—239, Paris 1895. Pour la littérature plus récente, cf. R. Hissette, La date ..., op. cit., 80—83.

n'est-il nullement question ici d'essayer de présenter les doctrines touchant le problème du libre choix (de la libre décision) contenues dans son commentaire, ni de les comparer avec celles de Saint Thomas d'Aquin.

En confrontant les textes des deux commentaires mentionés plus haut, celui de Gilles d'Orléans et celui de Thomas d'Aquin, nous pouvons retrouver presque les même expressions — la même stylistique. Cette comparaison permet de supposer non seulement que Gilles connut le commentaire de Thomas d'Aquin, mais encore qu'il profita beaucoup du texte de son collègue. Pour le prouver, nous comparons ci-dessous à titre d'exemples quelques expressions communes.

Gilles d'Orléans, Commentaire à l'Ethique à Nicomaque, L. III[8].	Thomas d'Aquin, Commentaire à l'Ethique à Nicomaque, L. III[9].
Oppositum dicit Aristoteles quod electio est voluntarium praeconsiliatum ... (f. 205va).	*Non tamen omne voluntarium est eligibile ut supradictum est, sed voluntarium praeconsiliatum* ... (136, v.117–118).
Item dicit Aristoteles quod electio est desiderium eorum quae in potestate nostra ex consilio proveniens ... (Ibidem).	*Ideo autem dixit electionem esse desiderium consiliabile* ... (146, v.58–59).
	Et dicit quod electio videtur esse circa ea, quae sunt in potestate nostra (134, v.192–194). ... *electio nichil aliud sit, quam desiderium eorum quae sunt in nostra potestate ex consilio proveniens* (146, v.55–57).
electio requiritur sillogisatio vel inquisitio consiliativa intellectus practici determinantis bonum appetibile ordinandum in finem ... ea autem quae sunt ad finem inquiruntur et consiliantur et eliguntur ... (Ibidem).	*Nam veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae ... Et ideo dicendum est quod appetitum est finis et eorum quae sunt ad finem* ... (337, v.110–116). *electio est solum eorum quae sunt ad finem, non autem ipsius finis.* (134, v.100–101)
ratio practica praedeterminavit et praeiudicavit bonum appetibile ordinandum in finem ... (Ibidem).	*Et sicut mens practica est gratia huius finis* ... (338, v.200).
Quod electio, vel est appetitus intellectivus vel intellectus appetitivus et prima pars huius conditionalis est verior quam secunda ... illa quae dicta sunt requirantur ad electionem unum tamen illorum est formale in electione	*Quia enim electio est principium actus ... quod electio sit intellectus appetitivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus secundum quod ordinat appetitum vel sit appetitus intellectivus, ita quod electio*

[8] Cf. note 1.

[9] Sancti Thomae de Aquino, Opera Omnia, t. XLVII, Sententia libri Ethicorum, vol. I–II, Romae 1969.

et illud movetur omne motus appetitivae partis in bonum praeiudicatum a ratione, cum enim ratio practica sillogisavit de operationibus et praeiudicavit illud esse ordinandum et utile ad prosecutionem finis, tunc voluntas feratur ad ipsum et movetur et eligit circa ipsum, actus autem rationis practicae magis antecedit electionem, quoniam determinat et praeiudicat bonum appetibile ordinandum in finem. Et dicit Aristoteles quod electio est voluntarium praeconsiliatum ... (f. 205va–vb)	*sit essentialiter actus appetitus secundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius est ... Obiectum enim electionis est bonum* ... (338, v.204–214).
... *ut dicit Aristoteles in littera, electio est voluntarium praeconsiliatum, id est voluntarium determinatum per consilium, et Aristoteles dicit quod electio est appetitus intellectivus vel intellectus appetitivus et prima pars est verior quam secunda, ut dicit sexto huius* ... (f. 205vb).	*Non tamen omne voluntarium est eligibile ut supradictum est, sed voluntarium praeconsiliatum* ... (136, v.117–118).

En commentant le troisième livre de l'Ethique à Nicomaque, Gilles n'a pas seulement emprunté des expressions de Saint Thomas d'Aquin, il a encore accentué les mêmes problèmes que lui; par exemple: le problème du choix, le problème du conseil et le problème de la volonté[10].

Cette comparaison révèle que Gilles connut l'œuvre de son collègue plus âgé de l'Université de Paris (probablement son confrère?) et qu'en plus, en rédigeant son cours sur l'Ethique, il a profité beaucoup de son commentaire.

A présent, il faut poser une autre question: y-a t-il entre le commentaire de Thomas d'Aquin et celui de Gilles d'Orléans seulement une dépendance purement littéraire (formelle) ou bien ces deux philosophes du XIIIe siècle ont-ils eu aussi la même opinion sur le sujet en question. Autrement dit, est-ce que Gilles d'Orléans a exposé dans son commentaire la même, doctrine du libre arbitre qu'on trouve aussi dans le commentaire de Saint Thomas, ou bien a-t-il exposé une doctrine seulement semblable? Pour examiner ce problème, il faut définir les notions philosophiques de «libre décision» et de «libre choix» qui remplacent en langue latine le terme grec προαίρεσις.

Comme l'a écrit R. A. Gauthier «... les traducteurs médiévaux adopteront pour traduire le terme d'Aristote: προαίρεσις le mot latin d'«electio», qui était déjà chargé de toute l'histoire de ἐκλογή stoïcienne «et ils uniront inévitablement» deux thèmes qui avaient été originellement bien distincts,

[10] Cf. les textes cités plus haut (notes 8 et 9); spécialement les ff.205va–205b et 135–158.

celui de la décision et celui du choix. Le problème de la décision est un problème d'efficacité: il s'agit de savoir si nous allons prendre le moyen de parvenir à la fin ... Le problème du choix est un problème de spécification formelle: il s'agit de savoir ce que nous allons faire, du bien ou du mal qui se présentent à nous ...». Sur la base de cette unification, les penseurs du XIIIe siècle, parmi lesquels Gilles d'Orléans et Thomas d'Aquin, ont créé la doctrine complexe de l'*electio*[11].

Le problème est le suivant: quelle importance dans l'acte du choix les différents théologiens et philosophes du moyen-âge, et notament Thomas d'Aquin et Gilles d'Orléans, ont-ils attribué, à l'intellect, d'une part, qui est responsable de la spécification formelle et à la volonté, d'autre part, qui est une cause efficiente? Quelles sont, selon Thomas et Gilles, les relations entre l'intellect et la volonté?

Selon Gilles d'Orléans, pour l'*electio* d'une part *requiritur sillogisatio vel inquisitio intellectus practici determinantis bonum appetibile ordinandum in finem, quia finis non inquiritur, sed supponitur* et d'autre part *requiritur ... motus appetitivae partis bonum illud ordinandum in finem, cum enim ratio practica praedeterminavit et praeiudicavit bonum appetibile ordinandum in finem, tunc postea sit motus appetitivae partis in illud et eligitur, quia electio est motus quidam voluntatis secundum quod fertur in bonum prius iudicatum et praedeterminatum a ratione practica*[12].

Donc, dans un acte d'*electio*, l'intellect pratique suppose, d'une part, ce qu'est le bien, et en même temps ce qu'est le but (la fin) des efforts humains, d'autre part la volonté agit en considérant le bien comme son but. Plus loin, en déterminant la notion du terme d'*electio*, Gilles la définit comme l'*appetitus intellectivus*; l'appétit, comme il a écrit, est dirigé vers le bien que juge la raison, et elle appartient autant à la volonté qui cherche les moyens pour atteindre son but, qu'à l'intellect qui juge ce qui est bon et ce qui est mauvais dans l'action humaine. Gilles écrit: ... *electio, vel est appetitus intellectivus vel intellectus appetitivus, et prima pars huius conditionalis est verior quam secunda, ut dicit ibidem, sed licet illa duo quae dicta sunt requirantur ad electionem, unum tamen illorum est formale in electione et illud movetur omne motus appetitivae partis in bonum praeiudicatum a ratione, cum enim ratio practica sillogisavit, de operationibus praedeterminavit et praeiudicavit, illud esse ordinandum et utile ad prosecutionem finis ... voluntas feratur ad ipsum et movetur et eligit circa ipsum, actus autem rationis practicae magis antecedit electionem quam determinat et praeiudicat bonum appetibile ordinandum in finem, et hoc dicit Aristoteles, quod electio est voluntas praeconsiliatum*[13].

---

[11] Aristote, L'Ethique à Nicomaque, Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J. Y. Jolif, t. I, Introduction, Louvain-Paris 1970, 255.

[12] Gilles d'Orléans, Quaestiones super X libros Ethicorum, Ms Paris BN, lat. 16089, f. 205va.

[13] Ibidem, f. 205va–vb.

Il faut dire, que la position de Gilles d'Orléans n'est pas éloignée de celle que Thomas exprime dans son commentaire à l'Ethique à Nicomaque. Il écrit ... *Sciendum tamen quod opinio, cum pertineat ad vim cognoscitivam, per se loquendo praecedit electionem quae pertinet ad vim appetitivam, quae movetur a cognoscitiva ... Et quantum ad genus ⟨electio⟩ videtur, quod sit voluntarium. Non tamen omne voluntarium est eligibile ..., sed voluntarium praeconsiliatum. Et haec differentia sit attendenda, manifestat per hoc, quod consilium est actus rationis, et intellectus ...*; et plus loin (livre 6^{e}) *...electio sit intellectus appetitivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus, secundum quod ordinat appetitum; vel sit appetitus intellectivus, ita quod electio sit essentialiter actus appetitus, secundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius est: quod patet ex obiectis. Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quae pertinent ad intellectum. Et tale principium est homo, scilicet agens, eligendo propter intellectum et appetitum*[14]. Et voilà, il n'y a aucun doute que Gilles suit l'interprétation du texte d'Aristote faite par Saint Thomas d'Aquin.

Comme l'écrit Gilles d'Orléans, la définition du terme de l'*electio* implique deux mots *voluntarium* et *consiliatum* — *voluntas* et *consilium*. *Consilium* — selon Gilles — *est quaedam inquisitio deliberativa intellectus practici et per illam inquisitionem sequitur iudicium in rebus agendis et hoc iudicium sequitur electio ... illa inquisitio est multum necessaria ad hoc quod ratio practica finiet et iudicet de rebus operabilibus, quia in istis rebus est multa incertitudo ... ratiocinatio de agendis ad quam sequitur iudicium est consilium et ideo consilium est multum necessarium*[15].

Or, le *consilium* est une enquête de l'intellect pratique qui indique ce qui est bon et ce qui est mauvais; cette enquête permet de juger quelle doit être l'action humaine; elle permet ensuite de choisir en fonction du but désigné.

Comme il l'écrit dans son commentaire, le choix pour Gilles a une nature volontaire; la volonté, selon lui *est ipsius et eorum quae sunt ad finem ... obiectum autem per se ipsius voluntatis est bonum ..., voluntas ... est omnium illorum in quibus reperitur ratio boni, ratio boni non solum reperitur in finem sed in eis quae sunt ad finem ...; secundo modo accipitur voluntas ... pro actu voluntatis, sic dico quod voluntas ... est ipsius finis,* et plus loin: *actus voluntatis denominandus a voluntate erit respectu principium obiecti voluntatis, obiectum aut principium voluntatis est finis ipse, quia alia, scilicet ea quae sunt ad finem non sunt voluta nisi propter finem*[16].

Saint Thomas présente la même opinion que Gilles en ce qui concerne le problème du conseil. Il présente quelques différences en ce qui concerne le problème de la volonté. Tous les deux suivent avec fidélité le texte

[14] Sancti Thomae ... Sententia ..., op. cit., 136—137, 337—338.
[15] Gilles ... Quaestiones ..., op, cit., f. 206b.
[16] Ibidem, f. 206va—vb.

d'Aristote. Thomas écrit: ... *determinatio consilii praecedit electionem, quia oportet, quod post inquisitionem consilii sequatur iudicium de inventis per consilium. Et tunc primo eligitur id quod prius iudicatum. Et quod iudicium rationis consequatur unusquisque qui inquirit consiliando qualiter debeat operari ...*, et plus loin: ... *voluntas dicitur proprie ipsorum finium, quos sicut principia quaedam primo et per se respicit potentia voluntatis*[17]. Comme nous savons très bien, grâce aux études de O. Lottin[18] et R. Hissette[19], Thomas d'Aquin exposait déja cette doctrine (en la modifiant un peu) dans les différents traités anterieurs à son commentaire à l'Ethique. Dans la Prima Secundae et dans le De malo, il modifie sa doctrine davantage; il interprète alors le *liberum arbitrium* comme l'acte libre de la volonté qui tient compte du jugement de l'intellect, mais il identifie cette décision davantage avec la puissance appétitive qui est indépendante de l'intellect[20]. Il propose une doctrine plus complète: *manifestum est* — écrit Saint Thomas dans la Prima Secundae — ...*quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius: inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo per rationem est ordinandum in finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis sed voluntatis ...*[21]. Il présente dans son De malo les même doctrines en affirmant que la volonté se meut librement; dans l'acte de la libre décision, il existe une espèce d'harmonie entre l'intellect et la volonté[22]. Gilles a sans doute suivi la doctrine du libre choix que Saint Thomas a exposée dans son commentaire à l'Ethique et comme le Docteur Angélique, commentateur d'Aristote, il accentue le rôle de l'intellect. Donc, pour Gilles dans l'acte de la libre décision, la «spécification formelle», qui cherche et suppose ce qui est bon et ce qui est mauvais, a une importance principale.

---

17 Sancti Thomae ... Sententia ..., op. cit., 145—146.

18 O. Lottin, Psychologie et morale, t. I, Louvain — Gembloux 1942, 226—262.

19 R. Hissette, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Louvain-Paris 1977, 241—250.

20 Ibidem, 243.

21 S. Thomae de Aquino, Summa theologiae, Prima Secundae, t. II, Roma 1891, Qu. XIIII, art. 1., 98.

22 Sancti Thomae Aquinatis, Quaestiones Disputatae, vol. II, Taurini-Roma 1949, (Quaestiones De malo) 558—559.

DIE ÄGIDIANISCHE INTERPRETATION DER THEORIE DER SEELE BEI LAMBERTUS DE MONTE

von Zdzisław Kuksewicz (Warszawa)

Wie aus der Geschichte des Thomismus hervorgeht, wurden die originellen Ideen des Thomas von Aquin nicht immer richtig verstanden oder angenommen: das eine Mal wichen sie zu sehr von Aristoteles ab, ein anderes Mal wieder von der bisherigen Tradition der Theologie. So war es mit seiner Lehre von dem *esse* und der *essentia*, und das gleiche betraf seine Lehre von der Natur der menschlichen Seele und deren Verhältnis zum Körper. Schwierigkeiten traten in dieser Hinsicht bereits mit Aegidius Romanus auf, der als der erste bedeutende Vertreter der thomistischen Strömung zu erachten ist, und die späteren thomistischen Lösungen oszillierten ständig zwischen den originellen Gedanken des Thomas und der ägidianischen Interpretation.

Die Auffassung der menschlichen Seele durch Aegidius Romanus unterschied sich von jener seines berühmten Vorgängers. Für Aegidius war die Seele vor allem die substantielle Form des Körpers und besaß, solange sie mit dem Körper verknüpft war, kein eigenes *esse per se*. Da Aegidius die Anschauung vertrat, die Seele besitze keine nur ihr eigene Tätigkeit, fehlte ihm das Hauptargument des Thomas, der die Subsistenz der menschlichen Seele bewies: Die menschliche Seele entwickelt intellektuale und volitionale Tätigkeit aus sich selbst heraus und muß aus diesem Grunde eine selbständige Existenz, ein *esse per se*, besitzen. Die Randbemerkung in dem Kommentar des Aegidius, daß die menschliche Seele *magis per se agit* als die anderen, tierischen Seelen, blieb ohne Nachwirkung, und die Analysen der *substantia incompleta*, des *hoc aliquid*, die bei Thomas so stark zum Ausdruck kamen, sind in dem De anima-Kommentar des Aegidius Romanus nicht zu finden[1].

Auch war es für Aegidius unannehmbar, die Seele als substantielle Form der ersten Materie zu betrachten[2]: Die Seele unterscheidet sich dadurch

---

[1] Cf. Aegidius Romanus, In Aristotelis de anima commentum (b. Locatellus), Venezia 1496–97, f. 28ra, f. 4ra.

[2] Die Debatte um das *subiectum* der menschlichen Seele – sowohl im De anima-Kommentar des Aegidius Romanus als auch in den Kommentaren anderer Philosophen, von denen nachstehend die Rede sein wird – betraf nicht die Frage der Vorbereitung der ersten Materie

von anderen substantiellen Formen, daß der Körper und nicht die erste Materie ihr *subiectum* ist; aus diesem Grunde ist die Seele *actus corporis* und nicht *actus materiae*. Eine logische Folge dieser Lehre wäre die Pluralität der Formen im Menschen, Aegidius ging jedoch nicht so weit. Zwar spricht er von *gradus formarum* und betrachtet diese *gradus* als *reales*, doch nur im engsten Sinne. Für Aegidius besteht der bedeutendste Unterschied zwischen den Seelen und den substantiellen Formen in den Arten der Bewegung, die dem *compositum* von den Formen bzw. von den Seelen verliehen werden: eine substantielle Form bewegt das *compositum* in zwei Richtungen (oben — unten) und dies *ex natura*, die Seele dagegen bewegt es durch ihr Vermögen und in verschiedenen Richtungen. Eine substantielle Form ist die Form der ersten Materie, eine Seele — die Form des Körpers[3]. Betrachtet man die Seele als substantielle Form, so stellt man fest, daß sie mit der Materie vereinigt ist, jedoch nicht mit der *materia nuda* sondern mit der *materia disposita*, wo die *dispositio* das *corpus organicum* bedeutet. Aegidius findet jedoch eine Möglichkeit, die Seele als Form der ersten Materie zu betrachten: Seine Theorie des *gradus formarum* erlaubt ihm die These, in der Seele sei auch eine *forma mixti* vorhanden. So kommt er zu der Annahme, die „Seele als Seele" sei mit dem Körper vereinigt, sobald sie jedoch die *forma mixti* enthält — mit der Materie[4].

Die ägidianische Deutung der aristotelischen Lehre von der menschlichen Seele und deren Abhängigkeit vom Körper schien jedoch der nächsten Thomistengeneration nicht annehmbar. So versucht der Pariser Thomist des XV. Jh. Johannes Versor, der auf die thomistische Schule großen Einfluß ausübte und auch in Köln gut bekannt war, sich Thomas wieder zu nähern. Völlig frei von der ägidianischen Lehre ist er jedoch nicht. Er

---

zur Verbindung mit der höchsten substantiellen Form, der menschlichen Seele. Das strittige Problem war, ob im Augenblick der Verbindung, der Anknüpfung der menschlichen Seele, der höchsten substantiellen Form, die vorgehende substantielle Form schwindet und die Seele sich unmittelbar mit der ersten Materie verbindet, wie das Thomas von Aquin behauptet (vgl. Comm. De anima, II, I, 224, 225; S. th. I, 76, 4; S. th. I, 76, 3), oder ob sich die Seele mit der ersten Materie verbindet, indem sie weiterhin ihre früheren Vorbereitungen beibehält, sowie — falls ja — *was* diese Vorbereitung ist. Die Beschreibung der Vorbereitung der ersten Materie zu den sukzessiven Verbindungen mit den nacheinander folgenden substanziellen Formen liegt nicht im Bereich der „Lehre von der Seele", die in den im vorliegenden Studium besprochenen Kommentaren zu De anima enthalten ist; auch bedienten sich die hier erwähnten Philosophen bei der Lösung dieses Problems gewiß lediglich des Kommentares zu De anima und der Summa theologiae des Thomas von Aquin. Dieses Problem gehört nämlich in den Bereich eines anderen Kapitels der Analysen, jener Analysen, die die Mixtum-Elemente sowie die Einzigkeit-Vielheit der substanziellen Formen betreffen (behandelt in den Kommentaren zur Physik, teilweise zur Metaphysik, zu De generatione, vor allem aber in gesonderten debattierten Quaestiones und Quodlibets) und diese Analysen sind nicht Gegenstand des vorliegenden Studiums.

[3] Cf. Aegidius Romanus, op. cit., f. 25vb, 24vb, 25ra, 25rb.

[4] Cf. Ibidem, f. 25va.

steht auf dem Standpunkt, man könne die menschliche Seele auf zweifache Art betrachten: als substantielle Form – dann ist sie mit der Materie verbunden, oder aber als Form des Körpers – dann ist der Körper ihr *subiectum*, an erster Stelle jedoch soll sie als Form des Körpers betrachtet werden. Der Körper, dessen Seele substantielle Form ist, ist ein Teil des menschlichen *compositum*[5].

Versor kommt jedoch dem Thomas dadurch näher, daß er die Natur der Seele analysiert und ihre Unsterblichkeit beweist: Die menschliche Seele besitzt Vermögen, die nur ihr eigen sind und von dem Körper unabhängige Existenz (Intellekt und Wille) haben; dies bedeutet, daß die menschliche Seele nicht *totaliter in materia immersa est*, wie es bei allen anderen substantiellen Formen der Fall ist. Da die Seele nicht in der Materie *totaliter immersa* ist, muß sie unsterblich sein. Sie kann also als *subsistens* betrachtet werden mit ihrem eigenen *esse* und in ihrer Existenz vom Körper unabhängig. Versor beweist auch die Subsistenz der Seele genauso wie Thomas: da die Seele ihre eigenen Wirkungen besitzt, muß sie in sich selbst existieren[6].

Jedoch scheinen weitere Bemerkungen des Versor seine Theorie der Seele von Thomas wieder zu entfernen. Er erläutert die der Seele eigene Subsistenz nur schlicht als *subsistentia per modum partis.* Auch seine Analyse des Begriffs *hoc aliquid* weicht von den Anschauungen des Thomas ab, indem er nur zwei Arten von *hoc aliquid* annimmt: *completae*, d. h. vollständige Substanzen, und *partes substantiae.* Da in dieser Auffassung die Bestandteile des *compositum* – Materie und Form – auch *hoc aliquid* als *partes substantiae* genannt werden, bleibt keine besondere Natur für die menschliche Seele, die von Thomas in ganz anderem Sinne als *hoc aliquid* betrachtet wurde. Hier ist auch der Einfluß des Aegidius zu spüren – eine „naturalistische" Interpretation des Thomismus, oder erneute Annäherung des Thomas an Aristoteles[7].

Die in Köln bekannten Quellen zur Theorie der Seele schlossen, soweit sie in den Kommentaren zu De anima zum Ausdruck kamen, nicht allein die Werke des Thomas ein, sondern auch die Kommentare des Aegidius und des Versor, die als einflußreiche Denker und *Auctoritates* angesehen werden. Zwischen diesen letzterwähnten Quellen oszilliert die Theorie des Lambertus de Monte, eines Kölner Thomisten der zweiten Hälfte des XV. Jh. Obwohl seine Analysen dem Versor näher sind, schuldet er in manchen

---

[5] Cf. Johannes Versor, Quaestiones in libros De anima (H. Quentel), Coloniae 1546, f. C5, C4, C6.

[6] Ibidem, f. M1, D3.

[7] Ibidem, f. D5v.

Lösungen auch dem Aegidius Anregungen. Sein Kommentar zu De anima schließt eingehende Analysen ein, die tiefer als die Bemerkungen des Versor in die Materie der Probleme eindringen und dem Text des Kommentars des Aegidius näher sind als dem des Versor.

Die ägidianische Tradition ist in der Analyse der Definition der Seele, besonders des Begriffs *corpus*, merkbar. Im Gegensatz zu Thomas, dessen Perspektiven vor allem als „metaphysisch" zu betrachten ist, schloß sich Lambertus der ägidianischen Tradition gemäß der „physischen" Perspektive an. Selbstverständlich waren die Folgen dieser Änderung tiefgreifende. Das Interesse des Lambertus de Monte gilt vor allem dem real existierenden und erfahrungsgemäß greifbaren menschlichen Körper: er analysiert dessen Begriff und erläutert die Bedeutung von *corpus*, *physicum* und *organicum*.

Zuerst erläutert Lambertus die Bedeutung des mit der Seele vereinigten *corpus organicum*. Dieser Begriff kann auf zweierlei Art und Weise verstanden werden: entweder als den Körper *in actu*, der seine eigene substantielle Form besitzt, oder als den Körper als Materie mit den *dispositiones* versehen. Meint man den mit der Seele verbundenen *corpus organicum*, so spricht man nur vom *corpus* im zweiten Sinne[8]. Lambertus de Monte, der entschieden gegen die Theorie der Vielheit der Formen auftritt, kann selbstredend nicht behaupten, die Seele vereinige sich mit dem *compositum in actu*. Das *corpus organicum* im ersten Sinne bedeutet für Lambertus den Menschen, *corpus vivens* genannt und die Seele als substantielle Form enthaltend[9].

Die thomistische Tradition lehrt jedoch, die Seele sei mit der ersten Materie verknüpft[10]; wie kann dann behauptet werden, sie vereinige sich mit dem *corpus organicum*? Lambertus de Monte versucht, beide Thesen miteinander in Einklang zu bringen, indem er annimmt, in der Definition der Seele bedeute *corpus* die „erste Materie"[11]. Für Lambertus ist diese Annahme auf Grund seiner Lehre von der Einzigkeit der substantiellen Form offensichtlich: bedeutete das *corpus organicum* etwas voll Gestaltetes, so müßte es bereits seine eigene substantielle Form besitzen, und dann wäre die Seele eine zweite substantielle Form. Da aber eine solche „körper-

---

[8] *Dicendum quod corpus organicum capiter dupliciter. Uno modo secundum quod habet in se diversas dispositiones organicas et formam substantialem, quae praesupponitur dispositionibus, et sic anima non unitur corpori organico. Alio modo eccipitur corpus organicum secundum quod in ipso est materia habens in se tales diapositiones, et sic anima unitur corpori organico.* Lambertus de Monte, Copulata super tres libros De anima. Coloniae H. Quentel, 1402, f. 16vb.

[9] *Dicendum quod tunc idem definitur per seipsum, quia habens vitam in actu est proprie totum compositum, sed in toto composito includitur anima.* Ibid., f. 17vb.

[10] Cf. note 2.

[11] *Dicendum negando consequentiam, quia etiam corpus orgnicum est materia prima, quamvis disposita, quia corpus capitur hic pro materia prima.* Ibid., f. 16rb.

liche Form" nicht existiert, kommt nur die erste Materie in Frage[12]. Würde sich Lambertus mit diesen Aussagen begnügen, wäre er dem Thomas bestimmt sehr nahe. Aber dem Kölner Denker bereitet es zu große Schwierigkeiten, das *corpus* ganz einfach als die erste Materie zu betrachten; infolgedessen bedient er sich bei seinen nächsten Analysen der ägidianischen Tradition.

Da der Begriff *corpus organicum* in der Definition der Seele vorhanden ist, kann er nicht einfach „erste Materie" bedeuten, denn diese ist als völlig unbestimmte nicht erkennbar und darf infolgedessen nicht als ein Teil der Definition gebraucht werden. Betrachtet man jedoch die Materie als *disposita*, so ist sie irgendwie determiniert und erkennbar und kann als Teil der Definition verwertet werden. Die erste Materie also, mit der Seele vereinigt, enthält *dispositiones* und wurde als solche auch als *corpus organicum* bezeichnet[13]. Der Begriff der disponierten Materie ist auch bei Thomas von Aquin vorhanden, Lambertus jedoch geht in der Beschreibung dieser *dispositio* weiter: Wenn man *organicum* als *dispositio* der Materie versteht, dann ist es wichtig zu sehen, daß diese *dispositio* diverse Glieder und die Gestalt bedeutet, und es gelangt so zur endgültigen Gestalt des menschlichen Körpers[14].

Lambertus ist sich dessen klar, denn er unternimmt nochmals den Versuch, die These des Thomas von der Vereinigung der Seele mit der ersten Materie zu deuten und zu beweisen, wenn auch auf andere Weise, wobei ihm die von Aegidius entliehene Theorie der *gradus* zu Hilfe kam.

Anstelle der Vielheit der substantiellen Formen im Menschen nimmt Lambertus (wie auch Aegidius vor ihm) eine Vielheit von *gradus formarum* an, die den *praedicata substantialia* des *compositum* entsprechen. Diese *gradus* unterscheiden sich untereinander nicht real in dem Sinne, wie verschiedene Dinge oder auch Bestandteile der Substanz unterschiedlich sind, sie können aber auch als real betrachtet werden, indem ihre Differenzierung *in reali entitate* beruht[15].

---

[12] *Et hoc sic patet: Quia impossibile est animam uniri toto composito, oportet ergo dicere quod uniatur materiae primae. Probatur, quia si anima unitur toto composito, tunc multae formae substantiales essent in eadem materia, quod est impossibile.* Ibid., f. 16rb.

[13] *Dicendum quod materia potest dupliciter capi. Uno modo secundum quod nuda est, et sic non ducit in cognitionem formae, etiam quoad nos, quia tunc non possumus cognoscere materiam per sensum, ex quo est nostra cognitio iniciative. Alio modo accipitur materia ut est disposita, et sic potest ducere in definitionem animae, quia additur physicum et organicum.* Ibid., f. 15rb.

[14] *Circa quod sciendum est, quod corpus organicum dicitur organicum, quod habet diversas partes situ et figura distinctas, ordinatas ad diversas operationes, ut corpus humanum dicitur organicum, quia in corpore humano sunt diversae partes, scilicet caput, manus, pedes etc.* Ibid., f. 16ra.

[15] *Dicendum quod dupliciter aliqua diciter distinctio realis. Uno modo quia est diversitas rerum, et sic inter hominem et asinum est distinctio realis, in una forma numero, qualis est anima. Alia est distinctio realis quia est fundata in re reali, et sic ista distinctio graduum potest dici realis, quia est in*

Die Seele kann infolgedessen unter Berücksichtigung ihrer *gradus reales* verschiedenerweise betrachtet werden. Die Seele ist vom Standpunkt ihres niedrigsten *gradus* aus ganz einfach eine substantielle Form, die nur *esse substantiale* verleiht. Wenn man so die Seele betrachtet, darf man sagen, daß sie sich mit der ersten Materie vereinigt, indem sie ihr substantielle Existenz gibt. Wenn man dagegen die höheren *gradus* in der Seele berücksichtigt, verknüpft sie sich mit der disponierten Materie, d. h. mit dem *corpus organicum* in seiner vollen Gestaltung[16].

Diese Lösung und diese Analysen sind dem Aegidius näher als dem Thomas oder Versor. Sobald aber Lambertus sich der Beschreibung der menschlichen Seele als unsterbliches Wesen zuwendet, treten die unverleugbaren Einflüsse des Versor ins volle Licht.

Die These von der Seele als *per se existens* wurde von Lambertus nicht bewiesen; sie wurde lediglich aufgestellt und dient als Prämisse des Beweises der Unsterblichkeit der menschlichen Seele: Da die Seele *per se subsistens* ist, kann sie nicht vergehen, weder durch den Körper noch durch sich selbst, denn dadurch, daß sie *per se existens* ist, besitzt sie keine *ratio* der Vernichtung in sich selbst[17]. Lambertus erläutert jedoch nicht, wie er diese *subsistentia per se* der menschlichen Seele versteht.

Sowie sich Lambertus dem zweiten Begriff zuwendet, der zur Beschreibung der menschlichen Seele in der thomistischen Tradition dient, — *hoc aliquid* —, wird seine Theorie klarer, und man sieht sofort, wie sehr er in diesem Teil seiner Lehre von Thomas von Aquin entfernt ist: Das *hoc aliquid* hat zwei Bedeutungen, und zwar ist zuerst jede Substanz, sowohl die zusammengesetzte als auch die geistige, *hoc aliquid*, und die Substanzen dieser beiden Arten sind *subsistentes ex propria natura*. Die menschliche Seele ist natürlich nicht *hoc aliquid* in diesem Sinne. Dann aber kann alles,

---

re reali, scilicet in anima qua est res habens naturaliter in se plures gradus perfectionis, et ideo talis distinctio est fundata in reali entitate. Ibid., f. 16va.

[16] *Dicendum quod anima accipitur dupliciter. Uno modo sedundum infimum eius gradum essendi, idest secundum quod est forma substantialis dans esse substantiale ipsi materiae, et sic est imperfectissima inter omnes formas materiales, quia tunc in anima non consideratur aliqua perfectio plus quam in alia quaecumque forma substantiali. Alio modo sumitur anima secundum suos gradus proprios anime qui sunt anima vegetativa, anima sensitiva et intellectiva, et sic anima est perfectissima inter formas substantiales.*

Per hoc ergo dicendum est ad argumentum, quod anima accepta primo modo, scilicet secundum primum gradum, unitur materiae primae, et non accepta secundum ultimum modum, quia tunc unitur materiae primae dispositae et organisatae per certa organa. Ibid., f. 16vb.

[17] *Ultrum anima rationalis sit incorruptibilis. Dicendum quod sic et ratio est, quia omne quod corrumpiter, vel corrumpiter per se vel ad corruptionem alterius, sed anima rationalis nullo istorum modorum corrumpi potest, ergo est incorruptibilis. Minor probatur, quia forma per se subsistens non potest per aliud corrumpi, quia non dependet an alio.* (...) *Nec etiam potest anima per se corrupi, quia quicquid convenit alicui per se, hoc est separabile ab eo, sed esse convenit anima et omni per se, cum sit actus, ergo esse est inseparabile a forma; sed corruptio accidit ex hoc, quod esse separatur ab aliquo, quod est impossibile separari a forma subsistente per se nisi per annihilationem. Ibid., f. 66ra.*

was irgendwie existieren kann, *hoc aliquid* genannt werden, beispielsweise die Bestandteile der Substanz, obwohl sie *naturaliter* nur Teile des *hoc aliquid* im ersten Sinne sind. Auch die menschliche Seele ist in diesem Sinne *hoc aliquid.*

Was Lambertus eigentlich damit meint, wenn er sagt, die Bestandteile der Substanz seien *hoc aliquid*, ist schwer zu deuten. Wahrscheinlich soll das heißen, daß die Bestandteile der Substanz auch *existieren*, obwohl nur als Teile. Warum aber spricht Lambertus vom *subsistere posse* und nicht ganz einfach vom *subsistere*? Auch sagt er an einer Stelle seines Textes, daß man *vor allem* der menschlichen Seele die Bezeichnung des *hoc aliquid* zusprechen kann, denn diese Seele kann wirklich *per se subsistere.* In dieser Aussage ist Lambertus dem Thomas sehr nahe. Kurz danach aber wiederholt er, daß auch andere *partes substantiae* diese Benennung — *hoc aliquid* — haben[18]. Hier findet man nämlich eine Stelle, wo Lambertus zwischen zwei Lösungen oszilliert, und man gewinnt den Eindruck, er möchte zwar dem Thomas nahe bleiben, ist jedoch zu tief in der späteren Tradition des Thomismus versunken: aus diesem Grunde schwankt er zwischen zwei Lösungen der Frage der Substantialität der menschlichen Seele.

Den gleichen Eindruck hat man, wenn bei Lambertus die Begriffe *completum* und *incompletum* auftauchen. Ein *hoc aliquid* kann nämlich als *completum* oder als *incompletum* betrachtet werden: die Substanz, die in wahrem Sinne existiert, ist ein *hoc aliquid completum*, ein Teil der Substanz dagegen — ein *hoc aliquid incompletum.* Diese Analyse dient dem Lambertus — der hier nochmals dem Thomas treu bleibt — auch zur Begründung des Bündnisses, das die menschliche Seele auch nach dem Tode zu ihrem Körper beibehält[19]. Es ist aber nicht ganz klar, ob diese „inkomplette Substanz“ oder dieses *incompletes hoc aliquid* nur der Seele zugeschrieben wird oder auch allen anderen Teilen der Substanz.

---

[18] *Dicendum quod dupliciter accipitur hoc aliquid. Uno modo aliqua res dicitur hoc aliquid, quia per se subsitit ex sua propria natura, et sic substantia materialis composita ex materia et forma vel etiam substantia separata creata a Deo in suis subsistentis dicuntur hoc aliquid, unde anima non est illo modo hoc aliquid. Alio modo accipitur hoc aliquid pro omni illo, quod potest per se subsitere quamvis naturaliter sit pars alicuius, et sic etiam anima dicitur hoc aliquid et praecipue anima rationalis, quae potest per se subsitere. Et simile est de partibus substantiarum, quas Aristoteles non vocat substantias, sed partes substantiarum, et tamen possunt per se subsistere. Per hoc ergo dicendum est, quod illud quod dicitur primo modo hoc aliquid, est totum compositum; sed quod secundo modo est hoc aliquid: quia tunc partes substantiales sive essentiales possunt dici hoc aliquid.* Ibid., f. 14va.

[19] *Dicendum quod hoc aliquid accipitur dupliciter. Uno modo pro quocumque subsistente, sive tale subsitens sit naturaliter par alterius sive non, et tunc anima rationalis est etiam per se subsistens. Alio modo accipitur hoc aliquid pro subsistente completo, quod est completa substantia, et sic anima rationalis non est hoc aliquid, quia naturaliter est pars hominis, sufficit ergo ad propositum, quod anima sit aliquid per se subsistens, quamvis incompletum in sua essentia. Et ideo semper habet renisum ad corpus quamvis sit separata.* Ibid., f. 65vb.

Die zuvor besprochenen Analysen des Lambertus de Monte, die sich auf die Natur der Seele beziehen, geben keine ausreichende Grundlage für die Behauptung der Eigenartigkeit der menschlichen Seele, ihrer relativen Unabhängigkeit vom Körper und der nur ihr eigenen Tätigkeit. Zwar wiederholte Lambertus (in etwas geänderter Form) den Beweis des Thomas, die Seele habe ihre eigene Existenz und damit auch ihr nur eigene Vermögen, jedoch die danach folgenden Analysen dieser „eigenen Existenz" der Seele gaben keine Klarheit über die Art der *subsistentia* der Seele. Das war möglicherweise der Grund dafür, daß Lambertus, sich dieses Mangels bewußt, nach einer neuen Begründung der eigenartigen Natur der Seele und ihrer Verbindung mit dem Körper suchte und diese bei Aegidius fand. Es gibt nämlich zwei Arten der Vereinigung der substantiellen Form mit dem *subiectum* : *per immersionem* — wie alle materiellen Formen an die Materie gebunden sind, oder *per informationem et non immersionem*, wenn die Form nicht vom *subiectum* abhängig ist. Ebendas ist der Fall bei der menschlichen Seele: sie ist nicht *materiae immersa*, infolgedessen ist sie relativ frei von der Materie und darf eigene, an den Körper nicht gebundene, geistige Vermögen haben[20].

Bei der Lösung der Frage des Verhältnisses der Vermögen und der Substanz der Seele, der Frage des Subjektes der Vermögen als auch der Theorie der intellektuellen Erkenntnis blieb Lambertus de Monte dem Thomas gänzlich treu.

Die originellen oder jedenfalls von den Lösungen des Thomas unterschiedlichen Thesen des Thomisten Lambertus de Monte bilden selbstverständlich das historisch wichtigste Element seiner Lehre. Diese Thesen gehören zu zwei Kapiteln der Lehre von der Seele: die Frage des Verhältnisses der Seele — der substantiellen Form — zum Körper, und die Frage der Seele als *per se existens*, als geistiges *hoc aliquid*, das zugleich eine Form ist.

Die erste Frage wurde während der Analyse der aristotelischen Definition der Seele erläutert *(anima est forma substantialis corporis physici, organici . . .)* und die Lösung erfolgte auf dem Weg, den Aegidius Romanus in seinem Kommentar zu De anima anbahnte. Wie Aegidius analysierte Lambertus de Monte eingehend den Begriff des Körpers und lehnte es ab,

[20] *Dicendum, quod dupliciter aliqua essentia sive forma est coniuncta corpori. Uno modo per informationem tantum et non per immersionem, et sic anima rationalis est coniuncta corpori et a tali coniuncto bene potest fluere potentia separata, quia quamvis talis forma sit in corpore, non tamen habet legem corporis, quia est immaterialis. Alia est essentia coniuncta corpori per informationem et immersionem similiter, quia sequitur legem corporis, sicut essentiae brutorum et aliorum inanimatorum, et ab essentia sic coniuncta per immersionem non fluit potentia separata.* Ibid., f. 68vb.

ihn ganz einfach als erste Materie zu betrachten. Die ägidianische Theorie des *gradus formarum* gab ihm jedoch eine, schon von Aegidius genutzte Möglichkeit, die menschliche Seele sowohl als Form des gestalteten Körpers als auch als Form der ersten Materie zu betrachten. Diese Analysen und Lösungen bildeten eine kohärente Theorie, die sich im Rahmen der Interpretation des Aristoteles ausdrücken ließ und die auch als eine Entwicklung der Lösungen des Thomas angesehen werden kann. Sie bereicherte die Analysen des Thomas, indem sie die Stellung des Körpers in dem menschlichen *compositum* eingehend beschrieb, zugleich aber verschob sie die Perspektive der Theorie der Seele von der metaphysischen zur physischen.

Die Lösung der zweiten Frage gibt jedoch ein ganz anderes Bild: Hier können die Lösungen keineswegs als eine kohärente Theorie angesehen werden, vielmehr handelt es sich um eine Interpretation des Aristoteles mit künstlich hinzugefügten, von Thomas stammenden Thesen. Die Behauptung des *per se existere* der menschlichen Seele ist weder erläutert noch bewiesen: sie wurde ganz einfach anderen Thesen zugegeben. Der Begriff des *hoc aliquid* in bezug auf die Seele ist zweideutig: einmal scheint es, Lambertus erwäge die Möglichkeit der separaten Existenz der menschlichen Seele, anderswo dagegen betrachtet er das *hoc aliquid* als allen Bestandteilen aller Substanzen eigen. Man sollte jedoch mit dem Vorwurf der Inkohärenz vorsichtig vorgehen. Die oben beschriebene Lehre des Lambertus wurde in seinem Aristoteles-Kommentar ausgedrückt, jedoch der aristotelische Text gab keine Möglichkeit, die dem Thomas eigenen Begriffe der „Subsistenz der Seele" einzuführen. Grund für die Inkohärenz ist vielleicht der Umstand, daß Lambertus im Verlauf seiner Interpretation des Textes des Aristoteles hier und da die Thesen des Thomas einführte, es aber nicht wagte, sie auf Grund aristotelischer Prinzipien zu beweisen, da er deren Inkompatibilität mit der Lehre des Aristoteles gewiß war. Oder auch — er konnte diese mit den Prinzipien des Aristoteles nicht übereinstimmenden Thesen weder beweisen noch begründen. Es ist möglicherweise auch von Wichtigkeit, daß in dieser Frage dem Lambertus keinerlei Hilfe von seiten der großen Kommentatoren zuteil wurde: Aegidius Romanus erläuterte diese Frage überhaupt nicht, wahrscheinlich war er der Ansicht, sie sei in einem Aristoteles-Kommentar nicht angebracht. Nach Aegidius Romanus erschienen auch keine guten Beispiele solcher Analysen: Die Thesen und Beweise des Versor sind ebenso oberflächlich und unbegründet wie die des Lambertus de Monte.

Man kann also die neue Entwicklung der thomistischen Lehre von der Seele wie folgt charakterisieren: Sie wurde in dem Kapitel, das sich mit dem Begriff der Seele als substantielle Form des Körpers beschäftigte, zu einer interessanten Entwicklung, die den Wegen des Aegidius folgte. Die Frage jedoch, die den Begriff der Seele als selbständige Substanz, *hoc*

aliquid, *per se existens incomplete* zur Debatte gestellt hatte, fand keine befriedigende Beantwortung. Man kann nur sagen, daß die aristotelischen Begriffe an die erste Stelle traten und die Theorie des Thomas der *substantia incompleta* entkräftigt und verwässert wurde, indem etwaige Thesen als den aristotelischen Analysen und Begriffen künstlich hinzugefügte Aussagen erschienen.

Die beiden Merkmale der Theorie der Seele Lambertus de Monte scheinen charakteristisch für den späteren Thomismus, der sich im XV. Jh. entwickelte. Das gleiche Bild stellte schon die Lehre des Pariser Thomisten Johannes Versor dar. Auf die gleiche Weise gingen auch die Krakauer Thomisten vor, die um die gleiche Zeit wie Lambertus de Monte ihre Werke schrieben — Laurentius Grodziski oder Petrus Aurifaber sowie ein Thomist, der zu Ende des Jahrhunderts tätig war — Michael Falkener de Vratislavia[21]. Inwieweit jedoch diese Merkmale typisch für den gesamten Thomismus des XV. Jh. sind, läßt sich auf Grund der gegenwärtigen Kenntnis der Quellen nicht sagen.

---

[21] Z. Kuksewicz, Albertyzm i tomizm w XV wieku w Krakowie i Kolonii, 117—118, 119—120, 122—125, 129, 130—133.

AUTOUR DU PROCÈS DE THOMAS D'AQUIN

par Robert Wielockx (Bonn)

Si l'on parcourt la littérature des dernières années, on constate avec quelque surprise qu'un auteur aussi respectable que le regretté P. Weisheipl est allé jusqu'à nier que Thomas d'Aquin ait fait l'objet d'un procès instruit par Etienne Tempier[1]. Un auteur éminemment respectable comme le Professeur F. Van Steenberghen, de son côté, admet que la mémoire de Thomas d'Aquin a été poursuivie lors d'un procès parisien, mais il estime que ce procès n'est autre que la procédure qui se termina par le célèbre décret du 7 mars 1277: par respect pour la mémoire de frère Thomas, Tempier aurait renoncé à son plan initial et, lors de la rédaction définitive du syllabus du 7 mars 1277, il aurait ainsi laissé de côté la thèse thomiste de l'unicité de la forme[2]. Si, en revanche, nous laissons parler les sources contemporaines des événements — comme nous entendons le faire dans la présente communication —, nous pouvons établir deux faits: 1° que la mémoire de Thomas d'Aquin a fait l'objet d'un procès instruit par Etienne Tempier, 2° que ce procès est distinct de la procédure qui mena au décret du 7 mars 1277.

I. L'existence du procès de Thomas

Trois sources contemporaines des événements (Jean Pecham, Henri de Gand et Guillaume de la Mare) nous informent de ce qu'un procès a été intenté à Paris contre la mémoire de Thomas d'Aquin.

Une première source contemporaine des événements est la célèbre lettre que Jean Pecham adresse au chancelier et aux maîtres régents de l'université d'Oxford[3]. Bien que cette lettre porte la date du 7 décembre 1284, elle a cependant la valeur d'un document contemporain pour le sujet qui nous

---

[1] J. A. Weisheipl, The Life and Works of Albert the Great, in: Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays, Toronto 1980, 44–45 (= Studies and Texts 49).

[2] F. Van Steenberghen, Maître Siger de Brabant, Louvain—Paris 1977, 128 (note 17), 148 (= Philosophes Médiévaux 21).

[3] H. Denifle — E. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, t. 1, Paris 1889, n⁰ 517, 624–626.

occupe ici et qui a rapport à un événement qui s'est produit à la Curie Romaine entre le 20 mai 1277 et le 25 novembre de la même année. En effet, comme nous le savons par les notes manuscrites d'un témoin oculaire: Jean Josse, clerc de la Curie en 1276, Jean Pecham est lecteur du Sacré Palais dès l'année 1276, sans doute après qu'il eut participé au chapitre général célébré à Padoue le 22 mai 1276. Par ailleurs, Pecham est encore à la Curie le 12 mars 1279, jour de son sacre par le pape Nicolas III[4]. Pecham parle donc en contemporain des événements lorsqu'il s'exprime au sujet d'événements qui se sont passés à la Curie entre le 20 mai et le 25 novembre 1277. Dans la lettre mentionnée ci-dessus, Pecham parle précisément au sujet d'un événement qui s'est produit à la Curie Romaine entre ces deux dates. En effet, Jean y déclare que l'évêque de Paris, Etienne Tempier (†3 septembre 1279), avait pensé faire une procédure contre Thomas d'Aquin, mais que cette cause de frère Thomas *(causa opinionum fratris Thomae de Aquino)* est toujours pendante (au moment où la lettre est écrite). Et Jean continue: pendant la vacance du Siège Apostolique survenue après la mort de Jean XXI (†20 mai 1277) et terminée par l'élection de Nicolas III (élu le 25 novembre 1277), certains cardinaux de la Curie Romaine ont donné l'ordre à Tempier de surseoir à cette cause[5]. Pour rendre clair que lui-même dispose pleinement de ses libertés ordinaires dans le territoire ressortissant à sa juridiction, Pecham ajoute encore que c'est à Paris (il entend évidemment: non pas à Oxford) que le jugement canonique relatif aux écrits théologiques de Thomas est réservé à l'autorité romaine[6].

Le témoignage de Pecham se voit confirmé par celui d'Henri de Gand, qui, aux approches de la Noël 1286 lors de la *determinatio* de son Quodlibet X, fait des confidences au sujet des événements du mois de mars 1277: Henri est témoin oculaire de ces événements-ci et il n'y joue nullement un rôle de figurant. Henri dit, entre autres, que Tempier, appuyé par le légat pontifical Simon de Brion, convoqua alors une réunion où les maîtres parisiens examinèrent un certain nombre d'articles: Henri cite un des articles examinés et cet article correspond littéralement à un énoncé de la Prima Pars de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin[7].

---

[4] A. Teetaert, Pecham, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, t. 12, 1, Paris 1933, 104, 124.

[5] H. Denifle — E. Chatelain, op. cit. (note 3), n⁰ 517, 625.

[6] Ibid.

[7] R. Macken, Henrici de Gandavo Quodlibet X, Leuven—Leiden 1981, 127 (apparat critique) (= Henrici de Gandavo Opera Omnia 14). Cf. aussi Thomas d'Aquin, Summa theologiae, I, q. 76, a. 4. — Pour la chronologie de la réunion magistrale, postérieure au 7 mars 1277 et antérieure au 28 mars 1277, cf. R. Wielockx, in: Aegidii Romani Opera Omnia. III, 1: Apologia, Firenze 1985, 86—88, 91—92 (= Unione Accademica Nazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi 4).

Dans son Correctorium, vers 1278, Guillaume de la Mare confirme et complète les données fournies par Jean Pecham et Henri de Gand[8].

D'abord, Guillaume confirme les données, puisque, selon lui, les maîtres ont réprouvé l'énoncé suivant: *Quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva*[9]. Cet énoncé provient à la lettre de la Prima Pars de la Somme de théologie de Thomas d'Aquin[10]. De plus, cet énoncé correspond littéralement à l'énoncé qui, selon Henri de Gand, figura dans la liste des articles examinés par les maîtres parisiens sur un ordre d'Etienne Tempier[11].

En second lieu, Guillaume complète aussi les données fournies par Jean Pecham et Henri de Gand. Dans son Correctorium, en effet, il dit aussi que les maîtres censurèrent un second énoncé, à savoir: *Quod Deus non potest dare esse actu materiae sine forma*[12]. Les Declarationes, de leur côté, font écho à cette dernière remarque de Guillaume: d'après elles, les maîtres auraient censuré ce second énoncé sous cette forme-ci: *Deum non posse facere materiam sine forma*[13]. Ce second énoncé, surtout sous la forme sous laquelle il est cité dans les Declarationes, se retrouve presque mot à mot dans le Quodlibet III, q. 1, art. 1, de Thomas d'Aquin[14]. Il s'agit donc d'un des articles de Thomas censurés par les maîtres parisiens, comme on doit le conclure pour les deux raisons suivantes. D'abord, Jean Pecham et Henri de Gand nous informent de ce que l'article relatif à l'unicité de la forme substantielle (l'âme rationnelle) dans l'homme n'était qu'un article parmi d'autres[15]. En second lieu, dans sa réplique au Correctorium de Guillaume de la Mare, Jean de Paris suppose que Guillaume vise, très précisément en ce qui concerne ce second énoncé, une censure magistrale portée non pas n'importe où, mais bien à Paris[16].

Il est donc hors de doute que Thomas a fait l'objet d'un procès intenté à Paris contre sa mémoire. Au moins deux thèses thomistes figuraient dans

---

[8] V. Heynck, Zur Datierung des «Correctorium fratris Thomae» Wilhelms de la Mare, in: Franziskanische Studien 49 (1967) 1–21.

[9] P. Glorieux, Les premières polémiques thomistes. I. Le correctorium corruptorii «Quare», Kain 1927, 129 (= Bibliothèque thomiste 9).

[10] Thomas d'Aquin, Summa theologiae, I, q. 76, a. 4.

[11] R. Macken, op. cit. (note 7), 127 (apparat critique).

[12] P. Glorieux, op. cit. (note 9), 114.

[13] F. Pelster, Declarationes magistri Guilelmi de la Mare O.F.M. de variis sententiis S. Thomae Aquinatis, Münster 1956, 12, 19 (= Opuscula et Textus historiam ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica 21); R. Hissette, Trois articles de la seconde rédaction du «Correctorium» de Guillaume de la Mare, in: RThAM 51 (1984) 230–241.

[14] Thomas d'Aquin, Quodlibet III, q. 1, a. 1, Sed Contra.

[15] R. Macken, op. cit. (note 7), 127 (apparat critique). Cf. aussi H. Denifle — E. Chatelain, op. cit. (note 3), n⁰ 517, 625.

[16] J.-P. Müller, Le Correctorium Corruptorii «Circa» de Jean Quidort de Paris, Roma 1941, 142 (= Studia Anselmiana 12–13).

la liste des articles tirés des œuvres de Thomas et examinés par les maîtres parisiens sur l'ordre d'Etienne Tempier: *Quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima rationalis (intellectiva)* et *Quod Deus non potest facere materiam sine forma.*

Sur cette conclusion, nous fermons la première partie de cette contribution et nous disons, à l'encontre du regretté P. Weisheipl, que le témoignage de Barthélemy de Capoue, qui affirme lors du procès de canonisation de Thomas d'Aquin qu'Albert le Grand a entrepris très âgé un voyage de Cologne à Paris pour aller y défendre la mémoire de son ancien disciple, ne suppose aucun antagonisme des faits[17]. Bien au contraire, ce témoignage suppose comme étant réel quelque chose qui précisément se voit bien établi par ailleurs, à savoir que Thomas d'Aquin a bel et bien fait l'objet à Paris d'une instruction posthume dirigée contre ses doctrines. Ceci étant donné, Albert le Grand peut, *ceteris paribus*, avoir eu une belle raison pour aller défendre la mémoire de son ancien confrère.

II. Un procès distinct du décret du 7 mars et du procès de Gilles de Rome

Nous passons maintenant à la seconde partie de cette contribution et nous alignons les preuves qui montrent que le procès de Thomas constitue une procédure distincte du décret du 7 mars 1277 et du procès de Gilles de Rome.

1. *L'hypothèse de F. Van Steenberghen*

Pour ce faire, il n'est pas inutile de nous arrêter à l'hypothèse opposée, émise par le Professeur F. Van Steenberghen. Selon celui-ci, ce fut lors de la préparation du syllabus du 7 mars 1277 que les membres de la commission installée par Tempier, censurèrent la thèse de Thomas d'Aquin sur l'unicité de la forme[18]. Puisque, de toute évidence, la thèse ne figure pas dans le syllabus, cette hypothèse amène une hypothèse ultérieure: la censure serait l'œuvre d'une première séance, purement préparatoire, tandis que, dans une séance différente, celle où l'on rédigea le texte définitif, on aurait renoncé à joindre la thèse censurée au syllabus en raison de l'autorité morale de Thomas d'Aquin[19].

---

[17] M.-H. Laurent, Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis. Fasciculus IV: Processus Canonizationis S. Thomae, Neapoli, Saint-Maximin 1934, 382–383.

[18] F. Van Steenberghen, op. cit. (note 2), 128 (note 17), 148.

[19] Ibid.

Cette reconstitution des événements relatifs au décret du 7 mars est, en somme, une simple hypothèse, doublée d'ailleurs d'une seconde hypothèse. Elle ne prétend, du reste, pas être plus et elle ne s'impose sûrement pas, puisque, selon l'auteur de l'hypothèse, on sait, certes, que Tempier institua une commission de seize théologiens, mais on ne possède aucun autre renseignement sur la composition de cette commission, sur ses méthodes de travail, sur ses délibérations, sur la rédaction finale du syllabus des 219 propositions reprises dans le décret épiscopal[20]. De plus, cette hypothèse se heurte à une sérieuse difficulté: il est acquis que plusieurs propositions condamnées le 7 mars atteignaient certainement l'enseignement de Thomas et que les rédacteurs du syllabus savaient qu'en condamnant ces thèses ils atteignaient aussi les positions de Thomas[21]. Il est établi, de ce fait, que Tempier osait fort bien condamner des thèses dont il savait qu'elles furent aussi les thèses de l'illustre docteur. Si la thèse de l'unicité de la forme avait figuré dans la liste rédigée en vue du syllabus du 7 mars, on ne voit pas pourquoi elle aurait fait exception. Enfin, nous verrons à l'instant que les sources contemporaines des événements nous obligent à admettre que la promulgation du décret du 7 mars précède l'incrimination, l'apologie et la censure de Gilles de Rome et que celle-ci fut déjà prononcée lorsque la réunion des maîtres relative au procès de Thomas fut convoquée par Tempier et le légat.

2. *Complémentarité des arguments*

En gros, nous pouvons discerner deux arguments pour montrer que le procès de Thomas se distingue du décret du 7 mars 1277 et du procès de Gilles de Rome. Un premier argument consiste à montrer que les énoncés des trois censures sont distincts les uns par rapport aux autres. Un second argument consiste à montrer qu'un léger écart chronologique sépare le syllabus du 7 mars 1277 de la censure de Gilles de Rome, et qu'entre celle-ci et celle de Thomas d'Aquin il y eut de nouveau un certain écart.

Il vaut mieux ajouter au premier argument, basé sur la distinction des énoncés, le second argument, basé sur les écarts chronologiques entre les trois censures. Si, en effet, quelqu'un se basait uniquement sur la distinction des énoncés, on pourrait toujours lui objecter que ces énoncés tirés des œuvres de Thomas d'Aquin ont peut-être commencé par figurer dans la liste rédigée en vue du syllabus du 7 mars 1277, mais que ces articles thomistes ont fini par être supprimés lors de la rédaction définitive.

---

[20] Ibid., 146–147.

[21] R. Hissette, Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans la censure parisienne du 7 mars 1277, in: Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen, Berlin 1982, 237–239 (= Miscellanea Mediaevalia 15).

3. Distincts par les énoncés

Nous disposons depuis longtemps d'éditions du décret du 7 mars 1277. Depuis peu, nous disposons d'une édition de l'apologie par laquelle Gilles de Rome réplique, article par article, à l'incrimination de ses propositions jugées suspectes[22]. Equipés de ces deux éditions, nous sommes à même maintenant de constater que ni l'une ni l'autre de ces listes d'articles censurés ne contient ces deux énoncés-ci: *Quod in homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva* et *Quod Deus non potest facere materiam sine forma*. Or ces deux énoncés se lisent littéralement chez Thomas d'Aquin, respectivement dans la Somme de théologie et dans le Quodlibet III[23]. Or le premier de ces énoncés fut examiné par les maîtres parisiens sur un ordre de Tempier, comme nous le savons par Jean Pecham, Henri de Gand et Guillaume de la Mare[24]. Le second de ces énoncés figura dans la même liste soumise alors aux maîtres sur un ordre de Tempier, comme nous pouvons conclure à partir des remarques de Guillaume de la Mare et de Jean de Paris[25]. La liste des articles thomistes se distingue de la liste des articles égidiens de façon d'autant plus évidente que les deux énoncés thomistes cités ci-dessus se retrouvent, quant à la substance de la doctrine, dans la liste des articles égidiens, mais que, quant à la lettre des énoncés, il y a une différence très nette opposant les énoncés tirés des œuvres de Thomas à ceux tirés des œuvres de Gilles. Si, chez Thomas, nous trouvons: *In homine est tantum una forma substantialis, scilicet anima intellectiva*, chez Gilles, en revanche, nous lisons: *In quolibet composito est una forma*. Chez Thomas, nous trouvons: *Deus non potest facere materiam sine forma*, tandis que, chez Gilles, nous lisons: *Materia nec etiam est distincta opere ut quod possit per se fieri sine forma, nec est distincta existentia, quia non potest per se existere sine forma*[26]. Nous concluons que la liste d'articles suspects sur la base de laquelle on a intenté un procès à la mémoire de Thomas d'Aquin à Paris constitue une liste distincte à la fois de la liste censurée le 7 mars 1277 et de la liste censurée lors du procès de Gilles de Rome.

4. Distincts par la chronologie absolue

Alignons maintenant les arguments d'ordre chronologique qui montrent que, vu l'écart chronologique entre les censures, le procès de Thomas se distingue du décret du 7 mars 1277 et du procès de Gilles de Rome.

---

22 R. Wielockx, op. cit. (note 7).

23 Thomas d'Aquin, Summa theologiae, I, q. 76, a. 4; id., Quodlibet III, q. 1, a. 1, Sed Contra.

24 Cf. supra, 414–5.

25 Cf. supra, 415.

26 R. Wielockx, op. cit. (note 7), 59.

Selon Jean Pecham — nous l'avons déjà rappelé —, le procès de Thomas est suspendu par certains cardinaux de la Curie Romaine pendant la vacance du Siège Apostolique survenue suite à la mort de Jean XXI[27]. Suspendu entre le 20 mai 1277 et le 25 novembre 1277, le procès de Thomas se distingue évidemment de la procédure qui se termine, par la promulgation du célèbre syllabus, le 7 mars 1277, et aussi du procès de Gilles de Rome, qui se termine par une censure publique encore avant le 28 mars 1277[28].

Suspendue en 1277, la cause de Thomas est toujours pendante le 1er janvier 1285, comme nous l'apprend une lettre adressée par Pecham à Martin IV, dans laquelle l'archevêque de Cantorbéry insiste pour que le pape daigne enfin s'occuper activement de cette affaire qui, selon Pecham, risque d'envenimer les rapports entre Dominicains et Franciscains si elle continue à traîner[29]. Honorius IV ayant succédé à Martin IV le 2 avril 1285, le nouveau pape n'a pas l'air de surestimer la gravité de cette affaire. Il se dessaisit, au contraire, de la cause de Thomas, puisque, ainsi que nous l'apprend Henri de Gand, Honorius IV cède la cause des articles thomistes aux maîtres parisiens, qui examinent ces articles à une date qui se situe entre le 2 avril 1285 et le 14 avril 1286[30]. Traînant en longueur encore en 1285, le procès de Thomas n'a évidemment rien à voir avec le syllabus promulgué déjà le 7 mars 1277 ou avec la censure de Gilles de Rome prononcée dès avant le 28 mars 1277[31].

Le rôle joué en 1285 par Honorius IV invite à ouvrir une parenthèse.

Par plusieurs sources indépendantes et contemporaines (les premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines, le Quodlibet X d'Henri de Gand, le chapitre général des Dominicains tenu à Paris en 1286, la célèbre lettre ouverte souscrite en 1286 par douze maîtres en théologie à Paris), nous sommes à même de formuler des conclusions certaines sur l'issue de la réunion convoquée par Honorius IV et relative au procès de Thomas: les thèses les plus controversées alors et figurant dans le dossier, notamment la thèse de l'unicité de la forme substantielle dans l'homme, n'ont jamais été censurées comme hérétiques ou comme contraires à la foi chrétienne par les maîtres parisiens[32]. La décision d'Honorius IV de céder le dossier de Thomas aux maîtres parisiens a donc eu une issue relativement positive.

Cette issue a-t-elle été visée intentionnellement par le pape? Cela semble vraisemblable, pour deux raisons.

D'abord, la décision du pape de céder le dossier aux maîtres implique que, aux yeux du pape, ce dossier n'est justiciable ni de la juridiction papale ni de la juridiction épiscopale. Or un dossier non justiciable de la juridiction papale ne contient pas d'articles hérétiques, et un dossier non justiciable de la juridiction

[27] Cf. supra, 414.
[28] R. Wielockx, op. cit. (note 7), 86—88, 92.
[29] H. Denifle — E. Chatelain, op. cit. (note 3), n⁰ 518, 626—627.
[30] R. Wielockx, op. cit. (note 7), 221—223.
[31] Ibid., 81—88.
[32] Ibid., 174—175 (texte et note 253), 221—223.

épiscopale ne contient pas d'articles suspects d'hérésie et ne permet donc pas à l'évêque de lever l'exemption des religieux qui, dans son diocèse, restent fidèles aux positions litigieuses[33]. Donc, si en cédant le dossier aux maîtres le pape a eu une intention, ce n'est certainement pas celle de poursuivre la mémoire de Thomas comme celle d'un suspect. C'est bien plutôt celle de réduire cette affaire, instruite par un évêque, à ses justes proportions d'un cas relevant simplement du conseil de la faculté de théologie.

L'issue relativement positive de la décision d'Honorius semble d'autant plus voulue intentionnellement que le pape, à la fois en son nom propre et comme membre de la famille des Savelli, n'a pas manqué de bienveillance à l'égard des fils de saint Dominique. Déjà son grand-oncle Cencio Savelli, qui devint ensuite Honorius III, confirma de son autorité apostolique l'Ordre de saint Dominique, et celui-ci s'établit à Sainte-Sabine, dans l'église et le couvent contigus au palais des Savelli, dans lequel le pape Honorius III avait fixé sa résidence[34]. C'est dans ce palais des Savelli qu'Honorius IV, à son tour, établit sa résidence, tous les actes de son pontificat, à de rares exceptions près, étant signés *apud sanctam Sabinam*[35]. L'église de Sainte-Sabine était alors église papale et le couvent des frères Dominicains était devenu ainsi le rendez-vous des personnes cherchant à contacter le pape[36]. Les liens d'Honorius IV avec les Dominicains ne se limitaient pas à ceux du voisinage. Honorius appartient à une longue série de membres de la famille des Savelli qui figurent à titre de bienfaiteurs dans les Actes du chapitre provincial de la province romaine des Dominicains[37]. Les registres d'Honorius IV ne démentent certainement pas ce tableau d'un pape sincèrement dévoué à la cause dominicaine[38]. Mentionnons encore, à titre de curiosité, que Pandolphe Savelli, petit-fils du frère d'Honorius IV, fut notaire apostolique et commissaire pontifical dans la cause de la canonisation de Thomas d'Aquin. Il fonda dans le palais des Savelli un collège théologique pour six étudiants et il obtint en août 1322 la permission d'y ériger une chapelle. Celle-ci devint, peu après la canonisation de Thomas d'Aquin, le premier sanctuaire consacré à saint Thomas[39].

Vu le rôle joué par Honorius IV en 1285, ce pape peut avoir joué un rôle du temps de son cardinalat lors de la suspension du procès de Thomas. Cette suspension ressortit à l'initiative de certains cardinaux de la Curie[40]. Or, en 1277,

---

[33] R. Hissette, Une question quodlibétique de Servais du Mont-Saint-Eloi sur le pouvoir doctrinal de l'évêque, in: RThAM 49 (1982) 232–242, surtout 237.

[34] J.-J. Berthier, Le couvent de Sainte-Sabine à Rome, Roma 1912, 147.

[35] Ibid., 348. Cf. aussi M. Prou, Les registres d'Honorius IV, Paris 1888 (= Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série).

[36] J.-J. Berthier, op. cit. (note 34), 348.

[37] Th. Käppeli — A. Dondaine — I. Taurisano, Acta capitulorum provincialium provinciae Romanae (1243–1344), Roma 1941, 81, 82, 134, 279, 280 (= Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 20).

[38] M. Prou, op. cit. (note 35).

[39] V.J. Koudelka, La capella di S. Tommaso d'Aquino in Monte Savello a Roma, in: AFP 32 (1962) 126–144.

[40] Cf. supra, 414. — Une rectification à ce sujet. Selon F. Van Steenberghen, ce fut *lors du conclave* menant à l'élection de Nicolas III, que «les cardinaux» donnèrent l'ordre du surseoir à la cause de Thomas (cf. F. Van Steenberghen, op. cit. [note 2], 149). Cette chronologie n'est

il y a très peu de cardinaux résidents et Giacomo Savelli, le futur Honorius IV, est du nombre[41]. Il est, de plus, parmi les cardinaux, plus rares encore, qui sont alors impliqués directement dans les affaires d'importance[42]. Un autre cardinal, romain lui aussi, est très actif pendant cet interrègne, comme il était déjà tout-puissant pendant le pontificat de Jean XXI — il sortira d'ailleurs du conclave sous le nom de Nicolas III le 25 novembre 1277 —: c'est Giovanni Gaetano Orsini[43]. Bien connu pour les sympathies qu'il témoigne à l'égard de l'Ordre de saint François, Nicolas III n'est pas mal intentionné non plus à l'égard des fils de saint Dominique[44]. Il est d'ailleurs frappant que deux des Dominicains qui se voient promus pendant les premiers mois de son pontificat sont signalés aussi pour leurs bons contacts avec le cardinal Giacomo Savelli. Latino Malabranca de Frangipani (un neveu de Nicolas III) est l'auteur d'un Planctus exaltant la science de Thomas d'Aquin récemment décédé, il est prieur de Sainte-Sabine en 1277 et il est créé cardinal le 12 mars 1278[45]. Or on sait que, grâce à l'appui d'Honorius IV, Latino Malabranca soutient avec bonheur les mendiants contre les séculiers: du témoignage de Pierre de Rodez et Thomas de Pontoise, théologiens séculiers envoyés auprès d'Honorius IV par quelques évêques français afin d'obtenir des explications au sujet de la Bulle *Ad fructus uberes*, il n'y a rien à faire contre les réguliers, tant le crédit de Latino Malabranca auprès d'Honorius IV est grand[46]. Un second fils de saint Dominique se voit promu pendant les premiers mois du pontificat de Nicolas III: Guillaume de Moerbeke, pénitencier du pape depuis 1272 au plus tard, devient archevêque de Corinthe le 9 avril 1278[47]. Or, à cette occasion, Guillaume de Moerbeke reçoit le pallium des mains du cardinal Giacomo Savelli[48]. Pendant les mois qui précèdent le 25 novembre 1277, Giovanni Gaetano Orsini et Giacomo Savelli se profilent parmi les cardinaux résidents. Par ailleurs ils usent, tous deux, de leur influence pour appuyer solidement la famille dominicaine. De là à penser que la suspension du procès de Thomas d'Aquin, survenue pendant l'interrègne de 1277, remonte à eux, il n'y a qu'un pas.

---

fondée sur aucun document. De plus, elle est peu indiquée: Pecham met la suspension sur le compte de *quosdam Romanae curiae dominos reverendos* (cf. H. Denifle — E. Chatelain, op. cit. [note 3], n⁰ 517, 625), suggérant ainsi que la suspension est l'initiative d'un petit nombre.

41 A. Potthast, Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno 1198 ad annum 1304, t. 2, Berlin 1875. Les résidents, qui étaient encore 23 sous Urbain IV, diminuent progressivement en nombre et sont seulement 11 sous Nicolas III.

42 Ibid., 1719. Sous Hadrien V (juillet—août 1276), Giacomo Savelli est envoyé avec Giovanni Gaetano Orsini à Viterbe pour négocier avec Charles d'Anjou.

43 E. Amann, Nicolas III, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, t. 11, 1, Paris 1931, 532.

44 Parmi les neuf cardinaux créés le 12 mars 1278, deux sont Franciscains (Jérôme d'Ascoli et Bentivegna) et deux sont Dominicains (Latino Malabranca et Robert Kilwardby). Cf. A. Callebaut, Jean Pecham, O.F.M., et l'augustinisme. Aperçus historiques (1263—1285), in: AFH 18 (1925) 465.

45 J.-J. Berthier, op. cit. (note 34), 260. Cf. aussi Th. Käppeli, Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi, t. 3, Roma 1980, 60—63.

46 J.-J. Berthier, op. cit. (note 34), 261.

47 M. Grabmann, Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele, Roma 1946, 54 (= Miscellanea Historiae Pontificiae 11, 20).

48 Ibid.

Nous fermons ainsi cette parenthèse et nous disons que le cardinal Giacomo Savelli, le futur Honorius IV, peut fort bien avoir joué son rôle dans la suspension du procès de Thomas survenue à la Curie Romaine entre le 20 mai et le 25 novembre 1277.

5. Distincts par la chronologie relative

Nous revenons maintenant à notre argument et nous montrons, étape par étape, que le procès de Thomas d'Aquin s'ouvre après la fermeture du procès de Gilles de Rome et que le procès de Gilles s'ouvre après le décret du 7 mars 1277.

Pour prouver la postériorité du procès de Thomas par rapport à celui de Gilles, nous montrerons d'abord que le procès de Thomas est postérieur à la convocation d'Henri de Gand chez le légat pontifical Simon de Brion et nous montrerons ensuite que cette convocation est postérieure au procès de Gilles de Rome.

5a. Le procès de Thomas postérieur à la convocation d'Henri de Gand

Henri de Gand, dans son Quodlibet X (première rédaction), dit expressément que, lors de la réunion où les maîtres censurèrent la thèse de Thomas d'Aquin sur l'unicité de la forme, *tous* les maîtres, à deux exceptions près, condamnèrent la thèse de Thomas d'Aquin[49]. Très probablement ces deux maîtres furent les deux Dominicains[50]. Or Henri de Gand, d'après son propre témoignage, prit part à cette réunion[51]. Henri fut donc du nombre de ceux qui condamnèrent la thèse thomiste sur l'unicité de la forme substantielle dans l'homme[52]. Par conséquent, cette réunion, où Henri renonça à sa position hésitante en cette matière, fut postérieure à sa convocation chez Simon de Brion, puisque, lors de cette convocation, Henri tient encore la position caractéristique des premiers débuts de sa carrière magistrale (Quodlibet I) et n'exclut pas absolument la possibilité d'une unique forme substantielle dans l'homme[53].

Puisque cet argument repose sur la thèse, d'ailleurs généralement admise, du Professeur L. Hödl, selon laquelle les deux abstentions lors de la censure de

[49] R. Macken, op. cit. (note 7), 127 (apparat critique).

[50] L. Hödl, Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der Thomasischen Formlehre, in: Scholastik 39 (1964) 187.

[51] R. Macken, op. cit. (note 7), 127 (apparat critique).

[52] Le soin de la rédaction d'Henri et l'insistance de ses affirmations *(omnes unanimiter uno ore)* permettent de dire que *tous* les maîtres, sauf les deux Dominicains, désavouèrent la thèse thomiste en 1277.

[53] R. Macken, op. cit. (note 7), 128 (apparat critique).

Thomas par les maîtres sont bien celles des deux maîtres régents à Saint-Jacques, il est d'un certain intérêt de confirmer le bien-fondé de cette thèse.

A première vue, il pourrait y avoir une certaine difficulté pour identifier les deux maîtres avec les deux Prêcheurs. Jean Pecham ne dit-il pas que, pendant les années 1269—1272, Thomas d'Aquin a fait l'objet d'une critique serrée de la part de ses propres confrères dominicains, alors que le sujet du litige était précisément l'unicité de la forme substantielle dans l'homme[54]? Par ailleurs, Guillaume de Luxi ne s'est-il pas servi de l'occasion offerte par les sermons universitaires pour combattre ouvertement certaines options fondamentales de la théologie de Thomas d'Aquin[55]? En outre, ne dispose-t-on pas d'autres candidats parmi les maîtres régents pour occuper les deux places restées vides après élimination des deux maîtres régents à Saint-Jacques? Henri de Gand, par exemple, et Adénulphe d'Anagni, n'ont-ils pas été favorables ou, du moins, indulgents à l'égard de la thèse thomiste de l'unicité de la forme[56]?

On va revenir à ces difficultés et y répondre en détail. Mais pour commencer, il faut remettre les choses à leur place, c'est-à-dire dans l'ensemble du contexte historique du Paris de 1277. Ce contexte nous offre, au point de départ, des données sûres. Après quoi, il ne restera plus qu'à montrer que nous respectons les données certaines de ce contexte historique uniquement si nous admettons l'existence, en 1277, d'une stratégie de soutien, par l'Ordre des Dominicains, de la cause de Thomas d'Aquin. L'existence de cette stratégie et certains traits qui la caractérisent nous amèneront à admettre que l'abstention des deux maîtres régents lors de la censure de Thomas est une partie intégrante des prudents débuts de la stratégie dominicaine mise en œuvre dès 1277. Il sera temps alors de répondre en détail aux difficultés que l'on pourrait éventuellement soulever contre la thèse de L. Hödl.

Commençons donc par les données certaines qui nous sont fournies par le contexte historique du Paris de 1277.

Il faut bien que, dès 1277, des forces favorables à Thomas d'Aquin interviennent, à Paris d'abord, à la Curie ensuite. En effet, sans cette intervention à Paris, modifiant de l'extérieur les plans de Tempier et acculant celui-ci à une force supérieure (pratiquement: la Curie Romaine), l'évêque n'aurait jamais reculé devant une censure de Thomas. Chargé par Jean XXI de mener une enquête et d'informer le pape des résultats acquis, Tempier lance, au contraire, une condamnation de 219 articles le 7 mars 1277. Il se saisit du commentaire de Gilles de Rome sur le Livre I des Sentences pour l'examiner personnellement et il charge les seize maîtres en théologie ainsi que l'homme de son choix, Jean des Alleux, d'une partie de l'enquête. Après quoi, Gilles ayant refusé de se rétracter, Tempier prononce une censure contre Gilles entre le 7 mars et le 28 mars 1277. Des 51 articles de cette

---

[54] H. Denifle — E. Chatelain, op. cit. (note 3), n⁰ 523, 634.

[55] L.-J. Bataillon, Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires, in: Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, Berlin 1976, 167—169 (= Miscellanea Mediaevalia 10).

[56] G. F. Etzkorn — I. C. Brady, Roger Marston. Quodlibeta Quatuor, Quaracchi 1968, 389 (= Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 26).

censure, 31 atteignent et visent Thomas d'Aquin à travers Gilles de Rome[57]. Fort de l'appui du légat, Tempier met en route le procès de Thomas d'Aquin encore avant le 28 mars 1277. Et toujours avant cette date, les maîtres convoqués sur l'instigation de Tempier, appuyé par le légat, portent une censure magistrale contre Thomas d'Aquin[58]. La condamnation de Thomas, par Tempier, aurait été chose faite dès le mois de mars si Tempier avait eu libre jeu. Or, encore au mois de novembre 1277, Tempier n'est pas allé jusqu'à prononcer, en son nom propre, une condamnation dirigée directement contre la mémoire de Thomas d'Aquin[59]. Nous tenons donc pour définitivement acquis que, déjà en 1277, des forces favorables à Thomas interviennent. Elles interviennent d'abord à Paris, car c'est à Paris (où il fallait de six à huit semaines pour avoir le retour du courrier de Rome) que Tempier s'est résigné à attendre l'avis de la Curie Romaine et à remettre à plus tard une censure portée en son nom propre et dirigée directement contre la mémoire de Thomas d'Aquin. Ces forces interviennent bientôt après auprès de la Curie, puisqu'il faut bien que les cardinaux qui, avant le 25 novembre 1277, ont suspendu le procès instruit par Tempier, aient été d'abord dûment alertés et avertis.

Examinons maintenant, les unes après les autres, les candidatures de tous ceux qui seraient susceptibles d'être identifiés avec les «forces favorables» à Thomas d'Aquin.

Ce n'est certainement pas Tempier qui a remis spontanément le dossier de la cause de Thomas entre les mains de la Curie Romaine. Tempier a déjà donné le branle au procès de Thomas dès avant le 28 mars 1277[60]. Tempier est un tempérament peu modéré, il est hostile au thomisme (particulièrement bien documentée est son opposition énergique à la thèse de l'unicité de la forme[61]) et il est fort de l'appui du légat pontifical, Simon de Brion, lorsqu'il met en route le procès de Thomas d'Aquin[62].

Les forces intervenant en faveur de Thomas dès l'année 1277 à Paris d'abord et à la Curie ensuite, est-ce le légat pontifical Simon de Brion? Puisque Simon de Brion (Martin IV) est intervenu plusieurs fois en faveur des Dominicains, aurait-il spontanément proposé à Tempier de lui confier le dossier du procès de Thomas pour traiter l'affaire en haut lieu[63]? Trois faits bien établis rendent très difficile d'envisager sérieusement cette éventualité.

Lors des événements du mois de mars 1277, la connivence de l'évêque avec le légat pontifical est indiscutable. Si Simon de Brion n'avait été pour rien dans les déboires de Gilles de Rome, comment expliquer que Gilles ait attendu la mort de Martin IV (Simon de Brion) pour faire, quelques semaines après, une démarche auprès d'Honorius IV en vue de sa réhabilitation[64]? Peu après la censure de Gilles de Rome, Etienne Tempier, entouré de Ranulphe de la Houblonnière et de Jean

57 R. Wielockx, op. cit. (note 7), 75–86, 97–99, 179–215.
58 Ibid., 87 (note 44), 88.
59 Cf. supra, 414.
60 R. Wielockx, op. cit. (note 7), 86–88, 92.
61 H. Denifle — E. Chatelain, op. cit. (note 3), n⁰ 523, 634.
62 R. Wielockx, op. cit. (note 7), 86–88, 92.
63 A. Potthast, op. cit. (note 41), 1756–1795.
64 R. Wielockx, op. cit. (note 7), 99–100.

des Alleux, recourt au légat pontifical pour que celui-ci fasse convoquer Henri de Gand, pour qu'il force un aveu clair du chef de file du corps professoral et pour qu'il fléchisse la position d'Henri dans le sens de la thèse de la pluralité des formes: Simon de Brion agit, dans cette circonstance, de concert avec Etienne Tempier et ses conseillers et il se fait manifestement l'instrument docile de la manœuvre de l'évêque[65]. Peu après la convocation d'Henri de Gand, Tempier, fort de l'appui de Simon de Brion, réunit les maîtres pour examiner les thèses thomistes: le témoignage d'Henri de Gand est formel sur le rôle joué par Simon de Brion dans la décision de Tempier de convoquer cette réunion[66].

De plus, la thèse de Thomas relative à l'unicité de la forme se trouve au centre de la réunion convoquée par Tempier. Or, par les confidences d'Henri de Gand, nous savons avec certitude que Simon de Brion considère la thèse de l'unicité de la forme comme incompatible avec l'orthodoxie et qu'il est fermement décidé à n'épargner personne lorsqu'il s'agit de sauvegarder la pureté de la foi[67].

Enfin, il ne faut pas perdre de vue que non seulement la réhabilitation de Gilles de Rome a dû attendre l'élection d'Honorius IV, c'est-à-dire la mort de Martin IV (Simon de Brion): puisque cette réhabilitation est aussi une réhabilitation indirecte de Thomas d'Aquin, les thèses thomistes n'avaient pas plus de chances que celles de Gilles aussi longtemps que Simon de Brion veillait[68]. Ce n'est que pendant le pontificat de son successeur, Honorius IV, que le statu quo sera rompu, que le pape, en cédant la cause de Thomas aux maîtres, fera connaître que la cause de Thomas n'est justiciable ni de la juridiction papale ni de la juridiction épiscopale, et que cette cause sera réduite, du fait même, aux proportions d'une question relevant de la compétence du conseil de la faculté de théologie[69].

Ces trois faits bien établis nous amènent à dire que ce n'est pas Simon de Brion qui a proposé *spontanément* à Tempier de lui confier le dossier de Thomas pour traiter l'affaire en haut lieu. Il est plus probable que, *si* Simon de Brion a conseillé à Tempier de remettre à plus tard une sentence épiscopale dans le procès de Thomas, il l'a fait parce que, suite à une intervention indépendante de sa volonté, il s'est rendu compte que la mémoire de Thomas, attaquée par Tempier, avait aussi de puissants défenseurs et qu'il était prudent de tenir compte de la force du parti favorable à Thomas.

L'intervention de forces favorables à Thomas dès l'année 1277 à Paris d'abord et à la Curie ensuite, est-ce une initiative des maîtres parisiens non dominicains? On sait, par exemple, que certains maîtres adoptaient ou, du moins, ne rejetaient pas formellement la thèse de l'unicité de la forme. Tels furent Henri de Gand et Adénulphe d'Anagni[70].

Une supposition pareille est définitivement exclue pour deux raisons.

Le procès de Thomas était ou (s'il faisait un au début avec la procédure menant au syllabus du 7 mars) est devenu une *causa opinionum fratris Thomae de Aquino*

[65] Ibid., 86, texte et note 42.
[66] Ibid., 99, texte et note 11.
[67] R. Macken, op. cit. (note 7), 128 (apparat critique).
[68] R. Wielockx, op. cit. (note 7), 219–220.
[69] Cf. supra, 419.
[70] Cf. supra, note 56.

selon le témoignage de Pecham[71]. Ce procès fut donc instruit contre la mémoire d'un religieux. On ne voit pas quel titre canonique auraient eu des maîtres séculiers ou non dominicains pour intervenir dans ce procès, pour arrêter une sentence de l'évêque et pour faire appel à la justice de la Cour pontificale.

Les documents dont nous disposons sont très clairs. Les maîtres qui ne réprouvaient pas formellement la thèse thomiste de l'unicité de la forme, à savoir Henri de Gand et Adénulphe d'Anagni, ont publiquement rétracté leur appui ou leur attitude indulgente à l'égard de la thèse de Thomas[72]. Une rétractation publique est évidemment loin d'être une démarche auprès de l'évèque de Paris et la Curie pontificale en faveur des thèses thomistes.

Il faut donc éliminer la candidature des maîtres non dominicains. Il faut le faire d'autant plus que cette candidature se heurte à plusieurs obstacles ultérieurs.

Imagine-t-on que des maîtres régents en 1277 aient pu prendre une position plus ou moins favorable à la thèse thomiste de l'unicité de la forme et que cette prise de position, fatalement exposée à l'attention surexcitée de ces années, soit passée si parfaitement inaperçue qu'elle n'ait été conservée dans aucun témoin manuscrit? Alors que même le De unitate formae de Gilles de Lessines, simple bachelier, n'a pas échappé à ses contemporains et est conservé en cinq copies manuscrites[73]?

Avant 1278, les traités consacrés spécialement à l'unicité de la forme n'existent pas. Mis à part Gilles de Rome, qui lance son Contra gradus au début de 1278, Gilles de Lessines est le premier qui ouvre la série[74]. Or son traité (et ceux qui suivront) vise(nt) à prendre la défense de *Thomas*. Il n'est nulle part question de prendre la défense d'autres auteurs.

Et comment envisager sérieusement la possibilité que Tempier se soit laissé fléchir par l'avis ou par l'initiative de deux maîtres de la faculté de théologie? Même si l'on admet que les deux maîtres qui ne condamnèrent pas la thèse thomiste lors du procès de Thomas étaient des maîtres non dominicains, comment en tirer argument pour expliquer la réaction de Tempier? L'abstention des deux maîtres ne suffit pas du tout pour expliquer que Tempier, après avoir instruit le procès de Thomas, se cantonne dans l'expectative et diffère une sentence prononcée en son nom propre.

Enfin, comment rendre compte de cette curieuse coïncidence? En 1277, le nombre des abstentions lors du procès de Thomas est de deux[75]. Or, en 1285, lorsqu'Henri de Gand et Adénulphe d'Anagni ont déjà rétracté depuis longtemps leur attitude indulgente ou favorable à la thèse thomiste, les thèses thomistes sont réexaminées par les maîtres, et, sur le point précis de l'unicité de la forme, le nombre des abstentions est toujours de deux, en 1285 comme en 1277[76].

---

[71] Cf. supra, 414.

[72] Cf. supra, note 56.

[73] Th. Käppeli, op. cit. (note 45), t. 1, Roma 1970, 14.

[74] R. Wielockx, op. cit. (note 7), 88–91, 235. Cf. aussi M. De Wulf, Le traité De unitate formae de Gilles de Lessines, Louvain 1901, 7, 77–82 (= Les Philosophes Belges 1).

[75] R. Macken, op. cit. (note 7), 127 (apparat critique).

[76] Ibid.

L'intervention puissante en faveur de Thomas dès l'année 1277 à Paris d'abord et à la Curie ensuite, émane-t-elle de l'Ordre des Dominicains?

En tant qu'Ordre, l'Ordre des Dominicains est certainement favorable à Thomas, comme le montre la stratégie ouvertement mise en œuvre à partir de 1278. Le chapitre général de Milan (1278) prend des mesures disciplinaires dirigées contre les confrères anglais qui s'en étaient pris aux doctrines de Thomas d'Aquin[77]. Dans la même année, Gilles de Lessines prend la défense des thèses de Thomas d'Aquin contre les attaques provenant de Robert Kilwardby[78]. S'il n'avait pas été sûr de l'appui de son Ordre, comment Gilles, qui n'était pas maître à ce moment, aurait-il pu se permettre une telle liberté à l'égard d'un confrère qui était archevêque? A Paris, le chapitre général de 1279 stipule que les frères chargés d'enseignement conforment leur enseignement à la doctrine de Thomas d'Aquin[79]. Le chapitre général de 1286 urgea cette obligation stipulée par le chapitre de 1279[80].

Dès 1277, l'Ordre a de puissants protecteurs auprès de la Curie Romaine, à savoir le cardinal Giovanni Gaetano Orsini, le cardinal Giacomo Savelli, le prieur de Sainte-Sabine, Latino Malabranca de Frangipani, et le pénitencier du pape, Guillaume de Moerbeke[81].

Pour pouvoir affirmer que le réseau des influences qui, en 1277, s'étend de Paris à la Curie pour défendre Thomas d'Aquin est un réseau mis en place par les Dominicains, il faudrait une présence spécifiquement dominicaine à Paris en 1277.

Or il y a une personne qui assure la présence spécifique des Dominicains à Paris en 1277: c'est Jean de Verceil. Il est maître général de l'Ordre de 1264 à 1283. Il est bien disposé à l'égard de Thomas d'Aquin, comme on peut conclure par les chapitres généraux de Milan (1278) et de Paris (1279) réunis sous sa présidence, par les consultations qu'il a soumises à l'autorité de Thomas, et par le fait exceptionnel qu'il a envoyé Thomas d'Aquin comme maître régent à l'Université de Paris en 1268 alors que Thomas avait déjà enseigné comme maître régent à Paris de 1256 à 1259. De plus, Jean de Verceil est en très bons termes avec Giovanni Gaetano Orsini: le 15 mai 1278, ce dernier, devenu le pape Nicolas III, le nomme patriarche de Jérusalem, charge que Jean décline, et pendant les deux premières années de son pontificat (1278 et 1279), il emploie Jean, avec le cardinal Jérôme d'Ascoli, comme légat dans la mission délicate de réconciliation entre la cour de France et celle de Castille[82]. Enfin et surtout, pendant le pontificat de Jean XXI, lorsque Giovanni Gaetano Orsini, qui a fait élire ce pape (le 6 septembre 1276), est le cardinal le plus puissant de la Curie, Jean de Verceil, ensemble avec un autre homme de confiance du cardinal, à savoir Jérôme d'Ascoli, est envoyé

---

[77] B. M. Reichert, Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum. Vol. I: ab anno 1220 usque ad annum 1303, Roma 1898, 199 (= Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica 3).

[78] P. Glorieux, Pro et contra Thomam. Un survol de cinquante années, in: Sapientiae Procerum Amore. Mélanges offerts à Dom Jean-Pierre Müller O.S.B. à l'occasion de son 70ème anniversaire (24 février 1974), Roma 1974, 260–261 (= Studia Anselmiana 63).

[79] B. M. Reichert, op. cit. (note 77), 204.

[80] Ibid., 235.

[81] Cf. supra, 421.

[82] E. Amann, op. cit. (note 43), 534; A. P. Frutaz, Johannes v. Vercelli, in: Lexikon für Theologie und Kirche, t. 5, Freiburg (Br.) 1960, 1094, avec bibliographie.

comme légat *à Paris* peu après le 15 octobre 1276 et il reste en mission jusqu'en 1278 pour essayer de rétablir la paix entre Philippe le Hardi et Alphonse de Castille[83].

C'est uniquement si nous admettons que les forces intervenant dès 1277 en faveur de Thomas d'Aquin à Paris et à la Curie sont des forces mises en jeu par l'Ordre des Dominicains, que nous évitons les difficultés auxquelles se heurtent les autres hypothèses (Tempier, Simon de Brion, les maîtres non dominicains). Jean de Verceil, éventuellement appuyé par Albert le Grand arrivé exprès de Cologne, était la personne indiquée pour intervenir de façon canonique dans un procès instruit par l'évêque contre un exempt dominicain[84]. Seule une intervention de celui qui était l'homme de confiance de Giovanni Gaetano Orsini et de Giacomo Savelli pouvait conduire à l'arrêt, par ces puissants cardinaux, du procès instruit par l'évêque de Paris. Seules ces puissantes alliances curiales pouvaient convaincre les milieux parisiens (l'évêque, le légat et la faculté) d'attendre d'abord, comme ils l'ont fait, la suite donnée par Rome à l'appel de Jean de Verceil.

Nous concluons donc que seule l'intervention de l'Ordre des Dominicains en tant qu'Ordre explique l'ensemble des faits de 1277 relatifs au procès de Thomas. Et c'est pourquoi la thèse de L. Hödl se confirme: les deux abstentions lors de la censure de Thomas d'Aquin par les maîtres parisiens en 1277 sont celles des deux maîtres régents à Saint-Jacques.

D'ailleurs, l'appui porté par Jean de Verceil à la cause de Thomas d'Aquin se caractérise par un autre trait encore. Et ce trait se reflète fidèlement, lui aussi, dans l'abstention des deux maîtres lors de la censure de Thomas. C'est que la politique de Jean de Verceil a été marquée d'une sage discrétion en 1277. Avant que les protecteurs de l'Ordre n'aient donné une suite heureuse à l'appel de Jean de Verceil, il eût été compromettant de mettre les protecteurs de l'Ordre devant les faits accomplis, d'engager l'ensemble des enseignants de l'Ordre pour qu'ils prennent une ligne de conduite combattive et de contraindre les deux maîtres régents à Saint-Jacques pour qu'ils se mettent ouvertement en opposition aux mesures de l'évêque de Paris. C'est ainsi que le chapitre général de Bordeaux, ouvert le 16 mai 1277, conserve un silence total à l'égard de la cause de Thomas: il contraste, de ce chef, entièrement avec les chapitres de 1278 et 1279 tenus respectivement à Milan et à Paris[85]. Mais, évidemment, ces deux derniers chapitres se sont réunis après que les protecteurs de l'Ordre eurent suspendu le procès de Thomas entre le 20 mai 1277 et le 25 novembre 1277: Jean de Verceil, qui a présidé ces chapitres, n'avait alors aucune raison de cacher encore son appui porté

---

[83] A. Callebaut, op. cit. (note 44), 457.

[84] Jean de Verceil fit appel à Albert le Grand en d'autres circonstances critiques. Il n'est donc pas exclu que Jean ait encore insisté auprès d'Albert pour que celui-ci vienne le rejoindre personnellement à Paris en cette heure grave pour l'Ordre. Cf. J. A. Weisheipl, Alberti Magni Problemata determinata, Münster 1975, XXVII–XXIX (= Alberti Magni Opera Omnia 17, 1). Cf. aussi H. Ch. Scheeben, Albert der Große. Zur Chronologie seines Lebens, Leipzig 1931, 82, 87–92, 93–95 (= Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 27); id., Albertus Magnus, Ordensmann, Bischof, Gelehrter, Mann des Volkes, 3e éd., Köln 1980, 130–132.

[85] B. M. Reichert, op. cit. (note 77).

à la mémoire de Thomas d'Aquin. C'est ce trait de discrétion, caractéristique des prudents débuts de la stratégie mise en œuvre par Jean de Verceil pour appuyer la mémoire de Thomas d'Aquin, qui se retrouve dans l'abstention des deux maîtres parisiens lors de la censure de Thomas par leurs collègues en mars 1277. Cette abstention, en tant qu'elle n'est pas une approbation, est aussi une façon d'imposer une certaine discrétion à l'appui de la mémoire de Thomas. Il y a donc une raison supplémentaire de voir dans cette abstention une partie intégrante des prudents débuts de la stratégie mise en œuvre par l'Ordre de saint Dominique.

Pour finir, répondons avec quelque détail aux questions que la thèse de L. Hödl pourrait soulever: pendant les années 1269 - 1272, ce sont justement les Dominicains qui soumettent la thèse thomiste de l'unicité de la forme à une critique serrée; et Guillaume de Luxi critique, du haut de la chaire, les idées de base de la théologie thomiste.

Cette difficulté serait plus sérieuse si on pouvait comparer la situation des années 1269—1272 avec celle de l'année 1277. Mais, précisément, il ne s'agit pas de situations tout à fait comparables. Après le départ de Thomas pour l'Italie en 1272, il faut compter au moins trois relais dans la chaire des «étrangers»: Romain de Rome (1272—1274), Ferrier (1275—1276) et Bérenger Notier (1276—1278), et au moins deux relais dans la chaire des «français»: Guillaume de Tournai (1272—1274) et Jean du Tour (1277—1279)[86]. De plus, dans les années 1269—1272, Thomas est excusé pour des raisons de considération personnelle par Pecham, qui est alors son allié dans la lutte contre les séculiers, et ceci malgré le fait que Pecham continue à condamner les doctrines de Thomas concernant l'unicité de la forme[87]. En 1277, en revanche, Thomas est l'objet direct d'un procès déjà en voie de réalisation. La mobilisation des forces hostiles autour de Tempier devait provoquer une mobilisation des forces favorables. Et le pôle était alors donné, puisque Jean de Verceil était à Paris.

Même si on suppose que les Dominicains qui ont critiqué Thomas dans les années 1269—1272 étaient toujours à Saint-Jacques dans l'une ou l'autre fonction en 1277, il ne faut pas forcément supposer qu'ils auraient continué à faire en 1277 ce qu'ils ont fait vers 1269—1272. En tant que membres d'un Ordre mendiant, ils étaient certainement aidés par leur esprit de corps et par leur vœu d'obéissance pour se mettre entièrement au diapason de l'Ordre quand les intérêts vitaux de cet Ordre d'enseignement étaient en cause. D'ailleurs ce genre de docilité à la cause de l'Ordre est bien documenté dans un contexte historique similaire. On sait, en effet, que Guillaume de Hothum ne partageait pas personnellement les idées de Thomas d'Aquin au sujet de l'unicité de la forme[88]. Or Guillaume n'a jamais manqué de prendre la défense de la cause de Thomas (elle était engagée au sujet de la thèse de l'unicité de la forme) que Guillaume identifie avec la cause de son Ordre[89]. Cette attitude (désaccord avec Thomas en tant que théologien mais accord avec Thomas en tant que membre de l'Ordre) est bien attestée grâce à la

---

[86] Th. Käppeli, op. cit. (note 45), t. 1, 195—197, 379, t. 2, 167, t. 3, 23—24, 332—333.

[87] H. Denifle — E. Chatelain, op. cit. (note 3), n⁰ 523, 634; R. Wielockx, op. cit. (note 7), 214, note 152.

[88] H. Denifle — E. Chatelain, op. cit. (note 3), n⁰ 517, 625.

[89] Ibid.

correspondance de Pecham[90]. Elle est, de plus, bien confirmée ailleurs dans cette correspondance. C'est ainsi que, face à l'excommunication portée par Pecham contre Richard Knapwell, celui-ci s'étant fait, sur le tard, le défenseur de la thèse thomiste de l'unicité de la forme, Guillaume de Hothum, dans sa qualité de prieur provincial, en appelle à la justice de la Cour pontificale contre l'excommunication de Richard Knapwell par Jean Pecham[91].

En ce qui concerne Guillaume de Luxi, Käppeli (après Glorieux) le croyait à Paris de 1267 à 1278. Mais H. V. Shooner a fait remarquer que le ms. Paris Nat. lat. 14952 (après 1291) comprend une Somme de sermons (composée vers 1271–1275) où Guillaume est désigné couramment comme étant décédé. Le P. L.-J. Bataillon a montré que le sermon et la collation de Guillaume qui s'y lisent ff. 75 ^{ra}–80ra datent de mars 1275. C'est la dernière donnée datable que nous ayons au sujet de Guillaume[92].

5b. La convocation d'Henri postérieure au procès de Gilles de Rome

Henri de Gand dit expressément qu'au moment de sa convocation chez le légat pontifical Simon de Brion, certains *(quidam)* avaient déjà été censurés à Paris parce qu'ils semblaient tenir l'unicité de la forme substantielle dans l'homme[93]. Henri note d'ailleurs que ces *quidam* furent précisément ceux qui avaient avancé leur thèse au moment où lui-même, dans son Quodlibet I, avait laissé ouverte la possibilité d'une unique forme substantielle dans l'homme[94].

Qui furent ces personnes, censurées pour avoir soutenu une thèse apparemment identique à celle de Thomas d'Aquin?

Eliminons tout de suite Thomas lui-même, mort depuis deux ans[95]. Eliminons aussi les deux maîtres régents à Saint-Jacques en 1277 qui, en vertu de leur abstention lors de la censure, par les maîtres, de la thèse thomiste, auraient pu s'attirer des ennuis; ils sont encore maîtres régents après la convocation d'Henri, tandis que les *quidam* dont parle Henri de Gand, avaient déjà encouru une censure avant cette convocation[96]. Eliminons aussi les deux maîtres qui rétractèrent, comme Henri de Gand, la thèse

---

[90] Ibid., n⁰ 517, 624–626, n⁰ 518, 620–627.

[91] D. A. Callus, The Problem of the Unity of Form and Richard Knapwell, O. P., in: Mélanges offerts à Etienne Gilson, Toronto–Paris 1959, 157.

[92] Th. Käppeli, op. cit. (note 45), t. 2, 109; H. V. Shooner, Codices manuscripti operum Thomae de Aquino, t. 3, Montréal–Paris 1985, n⁰ 2339, 259; L.-J. Bataillon, De la lectio à la predicatio: commentaires bibliques et sermons au XIIIe siècle, in: Rev. sc. phil. théol. 71 (1987) note 51.

[93] R. Macken, op. cit. (note 7), 128 (apparat critique).

[94] Ibid.

[95] Deux ans par rapport au Quodlibet I d'Henri de Gand (Noël 1276).

[96] Cf. supra, 422sv.

thomiste (ou une thèse proche) et dont l'un fut Adénulphe d'Anagni[97]. Ces maîtres se rétractèrent et n'encoururent donc pas de censure. Au contraire, comme celui d'Henri de Gand, leur cas confirme ce que l'on sait par ailleurs des coutumes de la faculté de théologie: dénonciation et rétractation n'étaient pas nécessairement infamantes. Ceux qui avaient satisfait aux exigences de la faculté, pouvaient fort bien continuer leur carrière[98].

En revanche, tout ce que dit Henri de Gand s'applique bien à Gilles de Rome.

Gilles, lui, encourut une censure.

De plus, comme le montre la liste d'articles qu'on lui impose de rétracter, la position de Gilles sur l'unicité de la forme fut l'une des causes de sa censure. Et ce que les censeurs reprochaient aux *quidam* dont parle Henri de Gand, c'était bien qu'ils tenaient ou semblaient tenir l'unicité de la forme.

En outre, le *quasi posuissent* du texte d'Henri s'accorde bien avec la position de Gilles de Rome à un double point de vue. Dans la proposition censurée de Gilles, en effet, celui-ci enseigne l'unicité de la forme substantielle dans l'homme de façon seulement indirecte[99]. Et, depuis son I Sent., Gilles avait bien évolué sur ce point, puisque, dans les Theoremata de Corpore Christi (vers 1274), il considère la thèse de l'unicité non pas comme certaine, mais comme *valde probabilis*, et, dans son commentaire sur le De anima (vers 1276), il déclare en toute netteté que, s'il affirme l'unicité de la forme en général, il n'entend pas appliquer cette thèse au cas spécial de l'homme[100].

Enfin, ce qui achève de montrer que, par son *quidam*, Henri de Gand vise avant tout ou uniquement Gilles de Rome, c'est le fait qu'Henri relève expressément la simultanéité entre la thèse de son Quodlibet I, indulgente à l'égard de l'unicité de la forme, et la thèse des *quidam* qui semblaient tenir cette unicité. Sous la plume d'Henri, ce rapprochement des deux thèses constitue une allusion très précise. Pour en saisir toute la portée, il suffit de considérer ce rapprochement à la lumière de trois faits historiques intimement liés.

Tout d'abord, c'est précisément une œuvre de Gilles de Rome, à savoir ses Theoremata de Corpore Christi, qui se prête au mieux à un rapprochement chronologique avec le Quodlibet I d'Henri. De l'aveu d'Henri lui-

---

[97] F. Pelster, op. cit. (note 13), 20; G. F. Etzkorn – I. C. Brady, op. cit. (note 56), 389.

[98] P. Glorieux, L'enseignement au moyen âge. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie à Paris, au XIII[e] siècle, in: AHDLMA 43 (1968) 167.

[99] Dans l'article censuré «In quolibet composito est una forma», à la fois en raison de son contenu implicite et de son contexte immédiat, Gilles affirme l'unicité de la forme substantielle, aussi dans l'homme (cf. R. Wielockx, op. cit. [note 7], 64 [48], apparat II).

[100] Gilles de Rome, Theoremata de Corpore Christi, prop. 34 (éd. 1555, f. 23[ra] AB); id., De anima (éd. 1500, f. 25[ra]).

même, les Theoremata furent encore une œuvre récente au moment où il tint son Premier Quodlibet[101].

Par surcroît, la simultanéité de l'œuvre de Gilles et de celle d'Henri de Gand se double d'une parenté doctrinale *particulière*. Ainsi qu'Hocedez l'a montré, lorsqu'Henri exposa, dans son Quodlibet I, q. 4, l'hypothèse de la pluralité et l'hypothèse de l'unicité de la forme, il présenta celle-ci *dans les termes mêmes* des Theoremata de Corpore Christi et avec une telle insistance que certains auditeurs en conclurent qu'Henri prenait la thèse de Gilles à son compte[102].

Enfin, et surtout, le rapprochement de la thèse des Theoremata de Corpore Christi sur l'unicité de la forme et de la thèse du Quodlibet I d'Henri de Gand relative au même sujet est loin de constituer un fait isolé dans la carrière du maître de Gand. Les contemporains qui, lors du Premier Quodlibet, avaient fort bien remarqué les liens existant entre les deux thèses, rapprochaient encore ces thèses dans les séances du Quodlibet IX (Pâques 1286). Dans ces séances, ils prirent un malin plaisir à rappeler publiquement que, dans son Quodlibet I (1276), Henri s'était appuyé sur les Theoremata de Corpore Christi pour laisser ouverte la possibilité d'une unique forme substantielle dans l'homme et que, dès son Quodlibet II (1277), il avait déjà renoncé à cette position indulgente. Dans ces mêmes séances, donc quelques mois à peine avant que, dans le récit (Noël 1286) de sa convocation chez le légat, Henri rapproche la thèse des *quidam* et celle de son Quodlibet I, le maître gantois relève ce défi. Il s'applique alors à montrer qu'il n'y a pas de contradiction dans le fait d'avoir préféré d'abord la thèse égidienne sur l'unicité de la forme, à titre d'hypothèse et comparativement à la thèse thomiste, et d'avoir abandonné cette position dans la suite pour adhérer au dymorphisme[103].

Dans le récit de la convocation d'Henri de Gand chez le légat, personne ne pouvait figurer mieux que l'auteur des Theoremata de Corpore Christi. Voulant relever, dans ce récit, les menaces qui, vu le contexte historique immédiat, pesaient sur lui, Henri ne pouvait mieux faire, en effet, que de commencer par rappeler la proximité entre sa propre thèse (Quodlibet I) sur l'unicité de la forme et la thèse de l'auteur à qui Henri avait emprunté les termes mêmes de son exposé et qui venait d'être expulsé de l'université à cause, entre autres, de sa position sur l'unicité de la forme. Les *quidam* visés par Henri de Gand dans ce récit sont donc avant tout ou uniquement Gilles de Rome.

---

101 R. Wielockx, op. cit. (note 7), 84, texte et note 38, 237–239, texte et notes 41–43 et 46.

102 E. Hocedez, Le premier Quodlibet d'Henri de Gand (1276), in: Gregorianum 9 (1928) 93–94.

103 Ibid., 95.

Mais puisque, sur la foi du témoignage autorisé d'Henri de Gand, ces *quidam* avaient déjà encouru une censure lorsqu' Henri fut convoqué, nous devons en conclure que la convocation d'Henri chez Simon de Brion est postérieure à la censure de Gilles de Rome.

L'ouverture du procès de Thomas moyennant la réunion des maîtres assemblés sur l'ordre de Tempier, est, comme nous l'avons vu, postérieure à la convocation d'Henri de Gand chez le légat. Puisque, comme nous venons de l'établir, cette convocation est postérieure à la censure par laquelle se clôtura le procès de Gilles de Rome, il s'ensuit que le procès de Thomas devait encore commencer lorsque le procès de Gilles était déjà fini.

5c. Le procès de Gilles de Rome postérieur au décret du 7 mars 1277

Il nous reste à montrer que le procès de Gilles est postérieur au décret du 7 mars 1277.

Deux témoins nous apprennent que le décret du 7 mars 1277 *précéda* la réunion où les maîtres en théologie concédèrent la proposition: *Non est malitia in voluntate nisi sit error vel saltem aliqua nescientia in ratione.* Or il est certain que cette proposition, tirée du commentaire de Gilles de Rome sur le Livre I des Sentences, fut mise à l'ordre du jour lors de la réunion qui mena à la censure de Gilles[104]. Voyons donc d'un peu plus près les deux témoignages qui datent expressément la proposition magistrale après le 7 mars 1277.

Dans son Quodlibet VIII, q. 16, Godefroid de Fontaines rappelle que les maîtres en théologie concédèrent la proposition susdite[105]. Il poursuit en faisant allusion à la contradiction entre certains articles du décret du 7 mars 1277 et la proposition magistrale[106]. D'après Godefroid, la contradiction doit être levée en faisant concorder les articles du 7 mars avec la proposition magistrale, et non pas inversement. Son argument consiste précisément à faire valoir la postériorité de la proposition magistrale par rapport au décret du 7 mars[107]. Et, de fait, si la proposition *magistrale* avait été concédée avant le décret *épiscopal*, celui-ci aurait dû être considéré comme la norme d'interprétation et, en cas de contradiction, comme une abrogation de l'acte *magistral.*

Le raisonnement de Godefroid se retrouve identique sous la plume de l'annotateur du ms. Vaticano Vat. lat. 853. D'après lui, qui se réfère

---

[104] E. Hocedez, La condamnation de Gilles de Rome, in: RThAM 4 (1932) 49.

[105] J. Hoffmans, Le huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines, Louvain 1924, 165 (= Les Philosophes Belges 4, 1).

[106] Ibid.

[107] Ibid., 165–166.

d'ailleurs expressément à Godefroid, c'est *parce que* la proposition magistrale est *postérieure* au décret du 7 mars que l'interprétation des articles du 7 mars doit prendre comme norme la proposition magistrale[108].

D'ailleurs les auteurs contemporains des événements, lorsqu'ils parlent à la fois du décret du 7 mars et de la proposition magistrale, mentionnent le décret en premier lieu[109]. Certains de ces auteurs, sans le dire expressément, supposent manifestement que le décret fut premier dans le temps[110]. Le caractère implicite de ces témoignages est, semble-t-il, en lui-même révélateur. Pour les contemporains, l'ordre de succession des deux censures ne demandait pas d'être expressément établi, il allait de soi. Ainsi ces témoignages implicites, repérés à l'intérieur et à l'extérieur de l'école de Godefroid de Fontaines, traduisent à leur façon la «mémoire collective» des témoins oculaires des deux censures. Ces témoignages n'en sont que plus dignes de foi.

Mais il y eut *deux* séances relatives à la censure de Gilles de Rome: l'une sous Tempier, l'autre sous son successeur Ranulphe. Lors de laquelle, les maîtres concédèrent-ils la célèbre proposition? A cette question précise, le Quodlibet II de Jean de Pouilly et la lettre d'Honorius IV à Ranulphe de la Houblonnière donnent chacun leur réponse et ces réponses se complètent.

Jean de Pouilly, qui par son maître Godefroid de Fontaines a dû être bien informé sur les événements de 1277, nous dit que ce fut *sous Tempier*, dont ils furent les assesseurs, que les maîtres concédèrent la proposition de Gilles: *Non est malitia in voluntate, nisi fuerit error vel aliqua nescientia in ratione*[111]. Le texte de Jean de Pouilly a parfois été mal recopié et, par conséquent, mal interprété. Voici comment Hocedez le transcrit: *Eidem magistri fuerunt assessores episcopi in condendo articulos et in concedendo praedictam propositionem*[112]. Ainsi formulée, la phrase pourrait signifier: les assesseurs de l'évêque (Tempier) pour rédiger le syllabus du 7 mars furent aussi les assesseurs de l'évêque (Ranulphe) pour concéder la proposition magistrale. Hocedez a compris la phrase en ce sens. Il croyait d'ailleurs son interprétation appuyée sur une clause, à vrai dire ambiguë, de l'annotateur du ms. Vaticano Vat. lat. 853 et sur le fait qu'avant 1286 les maîtres gardent le silence au sujet de la proposition de Gilles concédée par eux[113]. C'est cependant la lecture de Hödl qui est exacte: *Eidem magistri fuerunt assessores*

[108] E. Hocedez, op. cit. (note 104), 42–43.

[109] R. Macken, op. cit. (note 7), 245, ll. 58–59, 248, ll. 18–19, 263, ll. 81–84, 271, ll. 51–55.

[110] E. Hocedez, op. cit. (note 104), 43, 51.

[111] *Iidem magistri fuerunt assessores episcopi Stephani in condendo articulos et in concedendo praedictam propositionem* (cf. Paris Nat. lat. 14565, f. 111ra, Paris Nat. lat. 15372, f. 54rb).

[112] E. Hocedez, op. cit. (note 104), 51.

[113] Ibid., 49–50; R. Wielockx, op. cit. (note 7), 79, note 17.

episcopi Stephani in condendo articulos et in concedendo praedictam propositionem[114]. Cette lecture est attestée non seulement par la première rédaction du Quodlibet II, que nous ne connaissons qu'à travers la reportation du ms. Paris Nat. lat. 14565, mais aussi par la version définitive, qui fut revue par Jean de Pouilly lui-même et dont quatre copies nous sont conservées: Firenze Naz. Cent. II 1 117, Nürnberg Stadtb. Cent. III 15, Paris Nat. lat. 15372, Vaticano Vat. lat. 1017[115]. C'est donc bien déjà lors de la séance sous Tempier que les maîtres discutèrent et concédèrent la proposition jugée suspecte et tirée de I Sent. de Gilles de Rome.

Bien entendu, ce n'est pas parce que la proposition fut concédée par les maîtres en 1277 qu'elle ne figura plus, de l'une ou de l'autre façon, dans la liste de 1285. Il est même pratiquement certain qu'elle y figurait, puisque par la lettre du 1er juin 1285, adressée par Honorius IV au successeur de Tempier, nous savons que les maîtres furent chargés de réexaminer la première censure de Gilles[116]. Par la nature des choses, les maîtres ont donc dû discuter, en 1285 aussi, de la proposition de Gilles qu'ils avaient eux-mêmes concédée en 1277. Or, dans son Quodlibet I (Pâques 1286), Gilles de Rome s'en tient à la proposition magistrale en tant que, *prise littéralement*, elle n'affirme ni l'antériorité de l'intelligence par rapport à la volonté ni celle de la volonté par rapport à l'intelligence. Gilles décline même de façon significative la question de savoir si l'antériorité de l'intelligence par rapport à la volonté est susceptible d'une *interprétation* correcte[117]. La façon prudente dont Gilles aborde la question montre bien que les maîtres, en 1285, ont mis la proposition magistrale dans la liste en notant que, prise littéralement, cette proposition est vraie[118].

Laquelle des deux séances est précédée du décret du 7 mars? Celle de 1285 uniquement? Ou déjà celle de 1277? Il est certain que le syllabus du 7 mars précède la séance de 1277 et celle de 1285. Le témoignage de Jean de Pouilly le montre clairement. L'attitude adoptée à l'égard de la proposition magistrale par Godefroid de Fontaines et son école, d'un côté, et par Henri de Gand, de l'autre côté, le confirme pleinement.

---

114 L. Hödl, Die Kritik des Johannes de Polliaco an der philosophischen und theologischen ratio in der Auseinandersetzung mit den averroïstischen Unterscheidungslehren. Eine historische Studie zu den Quaestiones quodlibetales und Quaestiones ordinariae des Johannes de Polliaco, in: Miscellanea Martin Grabmann. Gedenkblatt zum 10. Todestag, München 1959, 20, texte et note 23 (lire 111ra pour 111va)(= Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München. Herausgegeben von Prof. Dr. M. Schmaus, Heft 3).

115 Pour l'existence et la nature des deux rédactions, cf. L. Hödl, op. cit. (note 114), 12–17.

116 H. Denifle – E. Chatelain, op. cit. (note 3), n° 522, 633.

117 Gilles de Rome, Quodlibet I, q. 19 (éd. 1646, 39–42, surtout 40).

118 La note des maîtres est certainement à comprendre dans un sens restrictif.

Jean de Pouilly nous informe du fait que ce furent bien les *mêmes* maîtres qui, en tant qu'assesseurs d'Etienne Tempier, rédigèrent les articles du syllabus du 7 mars et concédèrent la proposition de Gilles devenue, par le fait même, «proposition magistrale»: *Iidem magistri fuerunt assessores episcopi Stephani in condendo articulos et in concedendo praedictam propositionem*[119]. *Il s'ensuit*, continue Jean, que, puisque la proposition magistrale abolit l'article du syllabus compris d'une certaine façon, s'il fallait comprendre l'article de cette façon, ces maîtres se seraient contredits *eux-mêmes*: *Et ideo cum praedicta magistralis propositio interimat articulum praedicto modo intellectum, si praedicto modo deberet articulus intelligi, illi magistri sibi ipsis contradixissent*[120]. Cette inférence de Jean *(Et ideo)* n'est concluante que s'il pense ici au corps professoral de 1277 et non pas à celui de 1285. Et il est clair que, aux yeux de Jean, la proposition magistrale, donc de 1277, abolit l'article du syllabus (compris d'une certaine façon), et non pas inversement l'article du syllabus (compris d'une certaine façon) la proposition magistrale. La postériorité de la proposition magistrale, de 1277, est donc supposée aller de soi. Jean continue en disant qu'il y a encore une autre conséquence *(etiam)*: aussi, tous les seize maîtres du fait d'avoir concédé la proposition tomberaient sous la sentence d'excommunication: *omnes etiam XVI magistri qui illam propositionem concesserunt excommunicationis sententiam incurrerent*[121]. Jean ne pouvait pas dire que les assesseurs de Tempier se seraient excommuniés eux-mêmes, l'acte de l'excommunication étant réservé à l'évêque. Il pense néanmoins toujours aux maîtres de 1277, comme le montrent ces deux façons de parler. D'abord, le *etiam* annonce une simple conjonction: avoir concédé la proposition magistrale c'est à la fois s'être contredit et aussi *(etiam)* tomber sous la sentence d'excommunication. Encore une fois: le syllabus, y compris sa menace d'excommunication, était chose faite au moment où, en 1277, les assesseurs de Tempier concédèrent la proposition égidienne. Ensuite, la formule finale de Jean: *quae omnia non sunt dicenda*, montre bien que, pour Jean, le fait que ce sont les mêmes maîtres qui ont rédigé le syllabus et concédé la proposition égidienne entraîne *deux* conséquences insoutenables si nous devons comprendre l'article litigieux du 7 mars d'une certaine façon: les maîtres se sont contredits eux-mêmes et tous les seize sont tombés sous le coup de l'excommunication[122].

Du fait que le décret du 7 mars précède et que la proposition magistrale suit, Godefroid de Fontaines et son école, on l'a déjà relevé, concluent que la proposition magistrale est la norme d'interprétation du décret de

---

119 Jean de Pouilly, Quodlibet II, q. 11 (Paris Nat. lat. 14565, f. 111ra; Paris Nat. lat. 15372, f. 54rb).

120 Ibid.

121 Ibid.

122 Ibid.

l'évêque. Cet argument eût été au moins fort caduc, si le décret n'avait pas précédé la censure de Tempier. Comment Henri de Gand aurait-il manqué d'en dévoiler la faiblesse? Il eût été facile de faire valoir, en effet, que, la proposition magistrale de 1277 ayant été abrogée par le syllabus du 7 mars, la proposition magistrale devait être interprétée à la lumière du syllabus du 7 mars et non pas inversement. Mais Henri n'a jamais mis en question le principe herméneutique avancé par Godefroid de Fontaines et repris par son école. Au contraire, les formules d'Henri, même si elles ne sont pas explicites, sous-entendent l'antériorité du décret[123].

Nous pouvons donc conclure que la réunion des maîtres convoquée par Tempier en vue de la censure de Gilles de Rome est postérieure au 7 mars 1277.

Nous terminons ainsi la seconde partie de cette communication et nous disons: le procès de Thomas d'Aquin est postérieur dans le temps à la censure de Gilles de Rome, et la censure de Gilles, à son tour, est postérieure dans le temps au décret du 7 mars 1277. Il y a donc un écart chronologique entre les trois censures, ce qui achève de montrer que les trois censures, qui se distinguent déjà en vertu de leurs énoncés, sont le résultat de trois procédures distinctes.

III. Conclusion

En guise de conclusion, ajoutons encore une remarque. Puisque le décret du 7 mars 1277 et le procès de Thomas d'Aquin se distinguent par leurs énoncés et par leur chronologie, nous disposons d'un argument intéressant pour confirmer, s'il en était besoin, la thèse du Dr. R. Hissette au sujet de l'interprétation du sens profond du décret du 7 mars. Selon R. Hissette, ce décret vise directement et expressément les erreurs professées à la faculté des arts et relevées dans les écrits des artiens[124]. Selon le même auteur encore, certaines doctrines de Thomas d'Aquin sont réellement atteintes par le décret, mais lui-même ne paraît pas avoir été directement visé[125]. Cette thèse formulée comme la conclusion d'enquêtes vastes et solides se voit confirmée par le résultat acquis dans l'exposé que nous venons de faire. En effet, si la cible principale de la condamnation du 7 mars avait été Thomas d'Aquin, quel sens aurait encore eu, après la promulgation du décret du 7 mars, l'ouverture d'un procès distinct et dirigé directement

---

123 Cf. supra, note 109.

124 R. Hissette, op. cit. (note 21), 246.

125 Ibid. Cf. aussi R. Hissette, Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277, Louvain — Paris 1977, 316 (= Philosophes Médiévaux 22).

contre la mémoire de Thomas d'Aquin? Il est vrai, évidemment, que le lien chronologique entre le décret du 7 mars et le procès de Thomas d'Aquin (ouvert avant le 28 mars 1277) et l'identité des personnes responsables des deux procédures invitent à admettre que le procès de Thomas faisait partie d'un plan d'ensemble nourri dans l'esprit de Tempier et mis en exécution dès le 7 mars. A ce titre, Thomas d'Aquin peut avoir été visé indirectement déjà le 7 mars, à travers certaines thèses des artiens identiques ou proches à celles de Thomas. Ce qui, encore une fois, confirme les conclusions de R. Hissette[126].

---

[126] Ibid. — Je ne veux pas exclure la possibilité que, pour l'un ou l'autre article *particulier* du syllabus, les censeurs aient visé Thomas de façon plus directe, comme par exemple pour l'article 157 (208).

SERVITUS JUDAEORUM. ZUM VERHÄLTNIS DES THOMAS VON AQUIN UND SEINES ORDENS ZU DEN JUDEN IN EUROPA IM 13. JAHRHUNDERT

von Dieter Berg (Bochum)

In der christlichen Lehre von der *servitus Judaeorum*, die seit Beginn des 13. Jhs. päpstlicherseits mit besonderem Nachdruck vertreten wurde, manifestierte sich eine Grundanschauung christlicher Gesellschaftsvorstellungen, die schon seit der Spätantike die Haltung der Kirche gegenüber den Juden maßgeblich bestimmt hatte[1]. Diese Überzeugung von der Rechtmäßigkeit der jüdischen Knechtschaft in der christlichen Welt wurde von den Mitgliedern der „modernsten" und „fortschrittlichsten" Orden des Hohen Mittelalters, den Dominikaner- und Franziskanergemeinschaften[2], und auch von Thomas von Aquin geteilt. Dennoch blieb in der bisherigen Forschung weitgehend ungeklärt, aus welchen Gründen gerade die Mendikanten die These von der *servitus Judaeorum* vertraten und seit

[1] Ausgehend von Gen. 25, 23 und der Anschauung, daß die Juden aus dem Bund mit Gott ausgestoßen seien und wegen ihres Unglaubens den Christen zu dienen hätten, entwickelte besonders Augustinus die Lehre von der *servitus* der Juden unter der Herrschaft der Christen. — Aus der umfangreichen Lit. über die frühmittelalterliche Konzeption christlicher Theologen von der heilsgeschichtlichen Funktion der Juden seien hier nur die Arbeiten erwähnt von J. Parkes, The conflict of the church and the synagogue, London 1934, 27 ff.; A. L. Williams, Adversus Judaeos, Cambridge 1935, 3 ff.; B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins, Basel 1946 (= Basler Beitr. z. Gesch. Wiss. 25); id., Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme, in: Recherches Augustin 1 (1958) 225 ff.; W. P. Eckert, Das Verhältnis von Christen und Juden im MA. und Humanismus, in: Monum. Judaica. Handbuch, Köln ²1964, 135 ff.; S. Grayzel, The church and the jews in the XIIIth cent., New York ²1966, 9 ff.; S. W. Baron, „Plenitude of apostolic power" and medieval „Jewish serfdom", in: Ancient and medieval jewish history. Essays by S. W. B., ed. L. A. Feldman, New Brunswick 1972, 285 ff.; K. Schubert, Das Judentum in der Umwelt des christlichen MA., in: Kairos NF 17 (1975) 180 ff.; J. Cohen, The friars and the jews, Ithaca-London 1982, 19 ff. — Wegen Raummangels kann hier wie im folgenden jeweils nur die wichtigste Lit. genannt werden.

[2] Zur Gründungsgeschichte der Orden cf. die Hinweise von H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg 1909, 6 ff.; A. Walz, Compendium historiae Ordinis Praedicatorum, Rom 1948, 1 ff.; W. A. Hinnebusch, The history of the Dominican Order, vol. 1, Staten Island-New York 1966, 13 ff.; Gratien de Paris, Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIIIe s., Roma 1982 (= Bibl. seraphico-capuccina 29) 28 ff. — Weitere Lit.-Hinweise ibid. 678 ff. und für den Predigerorden in Lex. MA. 3, 1198 ff.

Gründung ihrer Orden die Auseinandersetzung mit dem Judentum forcierten[3]. Diese Feststellung gilt auch für Thomas von Aquin, dessen Werk bislang vorrangig hinsichtlich von Einflüssen jüdischer Glaubenslehre untersucht wurde[4]. Im folgenden sollen daher nicht die theologischen Auseinandersetzungen des Aquinaten und seiner Mitbrüder mit dem Judentum einer erneuten Analyse unterzogen werden, sondern es ist zu prüfen, welche Haltung der *Ordo Praedicatorum* als Ordensgemeinschaft zu den Juden als religiöser und sozialer Minderheit einnahm, welche Zielsetzungen der hl. Thomas und seine *confratres* mit ihren Aktionen gegenüber den Juden verfolgten[5] und welche Auswirkungen dieses dominikanische Vorgehen in seiner Bedeutung für die soziokulturelle Lage der Juden in den europäischen *regna* des 13. Jhs. besaß. Hierbei ist die spezielle Stellungnahme des hl. Thomas nur im Zusammenhang mit den dominikanischen und päpstlichen Argumentations- und Handlungstraditionen gegenüber den Juden seit Entstehung der Predigergemeinschaft verständlich.

Auffällig ist die Tatsache, daß seit der Gründung der Mendikantenorden und besonders des *Ordo Praedicatorum* neue Handlungsinitiativen der Kirche gegenüber den Juden in ganz Europa zu konstatieren sind[6]. Sicherlich

---

[3] Abgesehen von der Studie von Cohen (Friars 33 ff.) erfolgte bislang keine umfassende Untersuchung über die Stellung der Mendikanten zu den Juden; lediglich für einzelne Dominikaner — wie etwa Pablo Christiani, Thomas von Aquin, Bernhard Gui u. a. — wurde deren Haltung zum Judentum in Einzeluntersuchungen, die im folgenden genannt werden, ausführlicher analysiert.

[4] Diese philosophischen und theologischen Fragen standen im Vordergrund der Untersuchungen von S. Deploige, S. Thomas et la question juive, Louvain 1897; J. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891; E. S. Koplowitz, Über die Abhängigkeit Thomas von Aquins von Boethius und R. Mose ben Maimon, Kallmünz 1935; H. Liebeschütz, Judaism and jewry in the social doctrine of Thomas Aquinas, in: Journal of Jewish Studies (= JJS) 13 (1962) 57 ff.; A. Funkenstein, Gesetz und Geschichte, in: Viator 1 (1970) 147 ff.; J. Haberman, Maimonides und Aquinas, New York 1979. — Weitere Lit.-Hinweise in der Bibliographie Thomiste, ed. P. Mandonnet, J. Destrez und M.-D. Chenu, Paris ²1960 (= Bibl. Thomiste 1) 80.

[5] Einzelne Autoren — wie H. Gayraud — bezichtigten Fr. Thomas des Antisemitismus (L'antisémitisme de S. Thomas d'Aquin, Paris 1896) oder erhoben — wie J. Cohen — gegen die Mendikanten den Vorwurf, den Juden kein Existenzrecht in der christlichen Gesellschaft zugestanden zu haben und durch ihre pastoralen Aktivitäten im Sinne geistiger Urheberschaft für die spätmittelalterlichen Judenvertreibungen mitverantwortlich gewesen zu sein (Friars 242 ff.).

[6] Cf. hierzu ausführlicher L. Erler, Die Juden des MA. Die Päpste und die Juden, in: Arch. Kath. Kirchenrecht 48 (1882) 369 ff.; 50 (1883) 3 ff.; 53 (1885) 3 ff.; S. Dubnow, Weltgeschichte des jüdischen Volkes, vol. 5, Berlin 1927, 11 ff.; P. Browe, Die Judenmission im MA. und die Päpste, Rom 1942 (= Misc. Hist. Pont. 6) 18 ff.; S. W. Baron, A social and religious history of the jews, vol. 9—12, New York ²1960—67; E. A. Synan, The popes and the jews in the middle ages, New York-London 1965, 83 ff.; Grayzel, Church 9 ff.; W. P. Eckert, in: Kirche und Synagoge, vol. 1, ed. K.H. Rengstorf, S. v. Kortzfleisch, Stuttgart 1968, 210 ff.; Schubert, Judentum 200 ff.; id., Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jh., in: Kairos NF 19 (1977) 162 ff.; Cohen, Friars 33 ff.

wird man diese Vorgänge nicht als zufällig betrachten dürfen, sondern im Zusammenhang mit den pastoralen Zielsetzungen der neu gegründeten Mendikantengemeinschaften sehen müssen, die mit ihrer jeweiligen Lebensform und Ordenskonzeption auf spirituelle Erfordernisse und Bedürfnisse der zeitgenössischen *ecclesia* reagierten. So stellten Dominikus und seine Mitbrüder die Predigt und die Seelsorge im kommunalen Bereich in den Mittelpunkt ihrer apostolischen Tätigkeit und entwickelten einen völlig neuen Typ des kirchlichen Predigers, der sowohl ein Leben nach apostolischem Vorbild in Bettelarmut führen sollte, als auch theologisch hervorragend geschult war, um zu Glaubensgesprächen mit Häretikern wie Nichtchristen befähigt zu sein[7].

Diese Konzentration der Dominikaner auf das Predigtapostolat und das theologische Studium waren Voraussetzungen für die Intensivierung der Mission innerhalb wie außerhalb der Christenheit, die durch die Prediger erfolgte. Zugleich entsprachen die Fratres mit ihren pastoralen Aktivitäten den Intentionen des Papstes Innozenz III., der eine umfassende Reform der Kirche und eine verschärfte Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen häretischen Bewegungen anstrebte[8]. In diesem Kampf gegen ketzerische Kräfte, die zu einer Aussöhnung mit dem Papsttum nicht bereit waren, dürfte Innozenz insbesondere in Südfrankreich auch mit dem Problem der gesellschaftlichen Führungsrolle konfrontiert worden sein, die Juden in diesen geopolitischen Räumen mit einer besonders starken Verbreitung der Häresie zukam[9]. Die Einsicht in diese scheinbare Interdependenz zwischen der politischen und gesellschaftlichen Funktion von Juden und der Dominanz häretischer Kräfte in denselben südfranzösischen Herrschaftsbereichen wird den Papst wahrscheinlich veranlaßt haben[10], sich

---

[7] Über die neuartigen Zielsetzungen dieses Ordens und seine Organisationsform cf. ausführlicher D. Berg, Armut und Wissenschaft, Düsseldorf 1977 (Geschichte und Gesellschaft 15) 18 ff.

[8] Cf. hierzu ausführlicher H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im MA., Darmstadt ²1961, 70 ff.; R. Zerfaß, Der Streit um die Laienpredigt, Freiburg u. a. 1974 (= Unters. Prakt. Theol. 2) 244 ff.; Berg, Armut 18 ff.; L. Kolmer, Ad capiendas vulpes, Bonn 1982 (= Pariser Hist. Stud. 19) 35 ff.

[9] Diese Feststellung gilt insbesondere für den südfranzösischen Raum; cf. hierzu ausführlicher C. Arnaud, Essai sur la condition des juifs en Provence au moyen âge, Forcalquier 1879; G. Saige, Les juifs de Languedoc antérieurement au XIVe s., Paris 1881; J. Regne, Etude sur la condition des juifs de Narbonne du Ve au XIV s., Narbonne 1912; Histoire des juifs en France, ed. B. Blumenkranz, Toulouse 1972 (= Coll. Franco-Judaïca 1) 16 ff.; Juifs et judaïsme de Languedoc, ed. M.-H. Vicaire, B. Blumenkranz, Toulouse 1977 (Coll. Franco-Judaïca 6) 51 ff., 85 ff. — Weitere Lit.-Hinweise in der Bibliographie des juifs en France, ed. B. Blumenkranz, M. Lévy, Toulouse 1974 (= Coll. Franco-Judaïca 2) 38 ff., 69 ff.

[10] Die konziliante Haltung der politischen Herrscher, insbesondere des Grafen Raimund von Toulouse, nicht nur gegenüber kirchenkritischen Bewegungen, sondern auch gegenüber den Juden führte zu einer Blüte der rabbinischen Schulen im südfranzösischen Raum und zu einem regen christlich-jüdischen Gespräch (cf. A. Grabois und B.Z. Benedikt, in: Juifs

nicht nur der Ketzerbekämpfung durch die Approbation der Bettelorden und durch die Repression gegen die Häretiker mit kriegerischen Mitteln in einem Kreuzzug zu widmen[11]. Vielmehr intendierte Innozenz auch eine soziale Isolierung und Degradation der Juden, indem er zum einen durch den Ketzerkreuzzug in Südfrankreich[12] auch eine Verdrängung der Juden aus ihren gesellschaftlichen Führungspositionen anstrebte[13], zum anderen erstmalig die traditionelle theologische Lehre von der *servitus Judaeorum* kirchenrechtlich fixierte und auf dem Vierten Laterankonzil die bisherigen, repressiven Judenverfügungen des Kirchenrechts wiederholen sowie eine besondere Kleiderordnung für Juden zur Separierung von Christen verkünden ließ[14]. Innozenz sicherte somit nicht nur die kirchenrechtlichen Grundlagen für die künftige päpstliche Politik gegenüber den Juden[15], sondern schuf zugleich die Voraussetzungen für die spätere politische Realisation der Lehre von der *servitus Judaeorum* im zeitgenössischen sozialen Leben durch die weltlichen Herrscher.

Dennoch wird man die spirituellen Grundlagen für die folgenden Aktivitäten der Dominikaner gegenüber den Juden in ihrer spezifischen Ordenskonzeption und in dem Engagement für Apostolat und Mission sehen müssen. Wie die Franziskaner waren auch die Prediger bemüht, ihre Predigttätigkeit universal auszuüben und nicht nur auf den Bereich der

---

et judaïsme 141 ff., 159 ff.). Dennoch lassen sich keine konkreten Beweise für die konzeptuelle Einflußnahme der Juden auf christliche häretische Bewegungen — etwa die Katharer — in diesem Raum nachweisen, wie dies L. I. Newman annahm (Jewish influence in Christian reform movements, New York 1925 [= Columbia Univ. Oriental Stud. 23] 131 ff.).

[11] Cf. hierzu H. Roscher, Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge, Göttingen 1969 (= Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 21) 214; W. Wakefield, Heresy, crusade, and inquisition in Southern France, 1100—1250, Berkeley 1974; Kolmer, Vulpes 41 ff.

[12] Ein wesentliches Ziel des Papstes bei seinem Kreuzzug in Südfrankreich war die Beendigung der judenfreundlichen Politik des Grafen von Toulouse, der schon auf dem Konzil von Montelimar im Juni 1209 die Entfernung der Juden *ab omni administratione publica vel privata* schwören mußte (Mansi 22, 770). Eine ähnliche Verpflichtung einzugehen, war Raimund auch im Frieden von Paris gezwungen (cf. C. Devic, J. Vaissète, Histoire générale de Languedoc, vol. 6, Toulouse 1879, 632 ff.). Dennoch waren unverändert auch in der Folgezeit Juden in Verwaltungsämtern dieser geopolitischen Räume tätig (cf. Saige, Juifs 19 ff.; G. Nahon, in: Juifs et judaïsme 72 ff.).

[13] Zu diesbezüglichen päpstlichen Maßnahmen cf. Grayzel, Church 41 ff. — Über die Tätigkeit von Juden als fürstliche Berater, Ärzte, Baillis u. ä. in Spanien und in Süditalien cf. die Hinweise bei Newman, Influence 143 ff., 190; Browe, Judenmission 221 f.

[14] Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. J. Alberigo u. a., ³Bologna 1973, 265 ff. (can. 67 ff.).

[15] Cf. ausführlicher M. Elias, Die römische Kurie, besonders Innocenz III., und die Juden, in: Jb. d. Jüdisch-Literar. Gesell. 12 (1918) 37 ff.; Synan, Popes 83 ff.; Grayzel, Church 9 ff.; F. R. Czerwinski, The teachings of the 12th and 13th cent. canonists about the jews, Ph. D. Cornell 1972; W. J. Pakter, De his qui foris sunt. The teachings of the medieval canon and civil lawyers concerning the jews, Ph. D. Baltimore 1974, 16 ff.

christianitas zu beschränken[16]. Aufgrund ihrer zeitgemäßen Lebensformen und ihrer überragenden theologischen Bildung waren die Dominikaner auch in besonderem Maße zur Auseinandersetzung mit Häretikern und Moslems wie Juden geeignet und befähigt. Während bislang Glaubensgespräche zwischen Christen und Juden von christlicher Seite zumeist unerwünscht gewesen waren, da sich die jüdischen Gelehrten hierbei häufig als den christlichen Theologen überlegen erwiesen hatten[17], so waren die Prediger aufgrund ihrer universitären Bildung in der Lage, die Initiative zu ergreifen und im Kontext ihrer Missionsunternehmungen auch mit den Juden scholastische Glaubensdisputationen durchzuführen[18]. Prinzipiell waren somit die Mittel der intellektuellen Auseinandersetzung der Dominikaner mit Häretikern und Juden ähnlich.

Dennoch kam es im Zusammenhang mit der dominikanischen Ketzerbekämpfung in Frankreich zu einer ersten, in der Öffentlichkeit beachteten Konfrontation führender Repräsentanten des Judentums mit Dominikanern, denen von Gregor IX. die Durchführung der päpstlichen Inquisition anvertraut worden war[19]. Wahrscheinlich im Jahre 1232 wandten sich in Montpellier glaubensstrenge Juden in ihrem Kampf gegen das Werk des Moses Maimonides an dominikanische Inquisitoren, um sich mit deren Hilfe gegen oppositionelle Maimonides-Anhänger unter ihren Glaubensbrüdern durchzusetzen[20]. Unter Hinweis auf die — nach Ansicht der

---

[16] Cf. hierzu immer noch B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jh., Habelschwerdt 1924 (= Breslauer Stud. Hist. Theol. 3). Weiterführende Lit.-Hinweise in der Bibliografia Missionaria 1 ff., 1933 ff.

[17] Zu diesen frühmittelalterlichen Glaubensgesprächen cf. die Hinweise bei Newman, Influence 331 f.; Browe, Judenmission 59 ff.; B. Blumenkranz, Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430—1096, Paris-La Haye 1960 (= Etudes Juives 2) 68 ff.; id., Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des MA., in: Judentum im MA., ed. P. Wilpert, Berlin 1966 (= Misc. Mediaev. 4) 264 ff.; Schubert, Religionsgespräch 161 ff.

[18] Ein wesentlicher Hinderungsgrund für die Effektivität der dominikanischen Aktivitäten waren die nur langsam zu behebenden Sprachdefizite der Prediger, die durch entsprechende Hebräischstudien kompensiert werden sollten. Cf. hierzu B. Altaner, Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jh., in: Zs. f. Missionswiss. u. Religionswiss. 23 (1933) 233 ff.; A. Cortabarria, L'étude des langues au moyen âge chez les Domin., in: Mélanges Inst. Domin. d'études orientales 10 (1970) 189 ff.; Berg, Armut 101 ff. — Dennoch blieben die Prediger im 13. Jh. von der Unterstützung durch jüdische Konvertiten abhängig; cf. Blumenkranz, Konvertiten 279 ff.

[19] Zur Geschichte der Inquisition sei hier nur verwiesen auf H. C. Lea, Geschichte der Inquisition im MA., 3 vol., Bonn 1905—13; J. Guiraud, Histoire de l'Inquisition au moyen âge, 2 vol., Paris 1935—38; H. Maisonneuve, Etude sur les origines de l'Inquisition, Paris ²1960; H. Nickerson, The Inquisition, Port Washington ²1968; Wakefield, Heresy 140 ff.; Kolmer, Vulpes 108 ff. Weitere Lit.-Hinweise bei E. van der Vekene, Bibliotheca bibliogr. historiae S. Inquisitionis, Vaduz 1982—83, 3 ff.

[20] Zu den Quellen über diesen Konflikt und seine Datierung cf. D. J. Silver, Maimonidean criticism and the Maimonidean controversy, 1180—1240, Leiden 1965, 148 ff.; Cohen, Friars 53 ff.

Gemeindevertreter – häretischen Lehren des Maimonides forderten seine jüdischen Gegner die Inquisitoren auf, mit ähnlichen Sanktionen gegen jüdische Häretiker wie gegen christliche Ketzer vorzugehen[21]. Zur Durchsetzung ihrer Glaubensvorstellungen war somit eine Gruppe von Maimonideskontrahenten bereit, Christen nicht nur zum repressiven Eingreifen in innerjüdische Glaubensauseinandersetzungen aufzufordern, sondern erstmalig auch Christen zur Prüfung jüdischen Schrifttums unter Häresieaspekten zu veranlassen. Mit dieser Bitte um christliche Intervention, die im Dezember 1233 mit der Verbrennung von Maimonideshandschriften in Montpellier wunschgemäß erfolgte, hatten die Juden selbst den christlichen Glaubenshütern ein bisher unbeachtetes Tätigkeitsfeld eröffnet[22]; zugleich wurden die Inquisitoren von den Juden veranlaßt, ihr Repressionsinstrumentarium, das bisher nur gegen christliches häretisches Schrifttum angewendet wurde, nun auch gegen jüdische Werke einzusetzen. Die künftige Anwendung des – nunmehr christlich verstandenen – Häresiebegriffs[23] auf jüdisches Schrifttum durch die dominikanischen Prediger wurde demnach von Juden selbst initiiert.

Insbesondere die Dominikaner erkannten rasch die Bedeutung, die eine Applikation des Häresiebegriffes auf jüdisches Schrifttum, vor allem den Talmud, für die zu erwartende Auseinandersetzung mit der jüdischen Glaubenslehre und für eine Förderung der dominikanischen Missionsunternehmungen besitzen mußte. Während Theologen des 12. Jhs. – wie Petrus Venerabilis – den Talmud zumeist als mysteriöse Schrift betrachteten, die die wichtigsten Geheimnisse der jüdischen Lehre enthielt und den Christen weitgehend unverständlich blieb[24], so suchten die Dominikaner nun die theologische Auseinandersetzung mit den rabbinischen Schriften. Hauptinitiator der folgenden dominikanischen und päpstlichen Aktivitäten gegen den Talmud war der jüdische Konvertit Nikolaus Donin, der im Jahre 1236 Papst Gregor IX. eine Anklageschrift gegen den Talmud mit dem Nachweis der Polemik gegen christliche Glaubenslehren vorlegte

---

[21] Bei diesem Streit ging es zwar vordergründig um die Bedeutung der Mischne Tora und des More nebhukhim, grundsätzlich handelte es sich jedoch um eine Auseinandersetzung zwischen jüdischen „Rationalisten" und „Traditionalisten" um die Bedeutung philosophischer Erkenntnisse für die jüdische Glaubenslehre. Cf. auch J. Sarachek, Faith and reason, Williamsport 1935; Touati, in: Juifs et judaïsme 173 ff.; H. Grossinger, Die Disputation des Nachmanides mit Fra Pablo Christiani, Barcelona 1263, in: Kairos NF 19 (1977) 276 f. mit A. 105; Cohen, Friars 53 ff.

[22] Ibid. 58 ff. – Nicht zu überzeugen vermag hingegen die Vermutung von J. L. Teicher, der Einfluß aristotelischen Gedankengutes auf das Werk des Maimonides habe die Inquisitoren zum Eingreifen veranlaßt (Christian theology and the jewish opposition to Maimonides, in: Journal Theol. Stud. 43 [1942] 68 ff.).

[23] Zum Fehlen eines präzisen jüdischen Häresiebegriffs cf. Enc. Jud. 9 (1932) 1194 ff.

[24] Petrus Venerabilis, Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiam, in: Migne, PL 189, 551 ff., 602.

und den Talmud als jüdische Häresie bezeichnete[25]. Donin vermochte hierbei den Papst zu überzeugen, daß die Juden die alte *lex* verlassen hätten und sich auf ein neues, viel komplexeres Gesetz, den Talmud, unter völliger Vernachlässigung der Bibel beriefen[26]. Aufgrund der zahlreichen Absurditäten und Lästerungen, die der Talmud angeblich enthielte, müßte dem Papst die Schrift als verwerflich und als Perversion dessen erscheinen, was in christlicher Sicht heilsgeschichtliche Aufgabe des Judentums sein sollte[27].

Diese Anklagen gegen den Talmud schufen für Papst Gregor und die Dominikaner die geeignete Basis für eine unmittelbare Auseinandersetzung mit den Grundlagen jüdischer Glaubenslehre, wobei das Instrument der Häresiebeschuldigung die Möglichkeit bot, das theologische Fundament der jüdischen *perfidia*[28] zu zerstören. Gelang es, den Talmud zu vernichten, so war zu hoffen, daß hierdurch zugleich der jüdischen Verstocktheit die theologische Grundlage entzogen werden würde und die Voraussetzungen für eine Hinwendung der Juden zum Christentum gegeben wären. Zur wirksamen Bekämpfung der jüdischen Irrlehren versuchte Gregor, konzertierte Repressionsmaßnahmen gegen die Juden in Frankreich, England, Kastilien, Aragon und Leon[29] – jedoch nicht im *imperium*[30] – durch die gleichzeitige Beschlagnahme der hebräischen Handschriften in den jüdischen Häusern während des Sabbatgebetes am 3. März 1240 mit Hilfe der weltlichen Herrscher durchzusetzen[31]. Negative Konsequenzen für die Juden scheinen diese päpstlichen Unternehmungen jedoch nur im französischen *regnum* besessen zu haben, wo im Juni 1240 in Paris eine öffentliche Untersuchung gegen den Talmud – und nicht gegen einzelne Juden – vorgenommen wurde. Im Mittelpunkt der französischen Krondo-

---

25 Über Donin aus La Rochelle, der wegen Auseinandersetzungen um die Autorität des Talmud von seinen Glaubensgenossen gebannt worden war und anschließend zum Christentum konvertierte, sowie die folgenden Kontroversen um den Talmud cf. A. Lewin, Die Religionsdisputation des R. Jechiel von Paris 1240 am Hofe Ludwigs des Heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folgen, in: Monatsschrift Gesch. Wiss. Judentum (= MGWJ) 18 (1869) 97 ff., 145 ff., 193 ff.; I. Loeb, La controverse de 1240 sur le Talmud, in: Revue des Etudes Juives (= REJ) 1 (1880) 247 ff.; 2 (1881) 248 ff.; 3 (1881) 39 ff.; J. M. Rosenthal, The Talmud on trial, in: Jewish Quart. Review NS 47 (1956) 58 ff.; Grayzel, Church 29 ff.; R. Chazan, Medieval jewry in Northern France, Baltimore 1973, 124 ff.; Schubert, Religionsgespräch 163 ff.; J. E. Rembaum, The Talmud and the popes, in: Viator 13 (1982) 203 ff.; Cohen, Friars 60 ff. mit A. 19 (Lit.).

26 Loeb, Controverse 252 ff.

27 Potth. 10759; Grayzel, Church 240, nr. 96.

28 Cf. hierzu auch die Begriffsstudie von B. Blumenkranz, „Perfidia", in: Arch. Latin. medii aevi 22 (1952) 157 ff.

29 Potth. 10760.

30 Über die Funktionalisierung dieser Talmudauseinandersetzungen für den Konflikt mit Friedrich II. durch Papst Gregor cf. Baron, Plenitude 292 ff.

31 Potth. 10759; Grayzel, Church 240, nr. 96.

mäne und am Orte der bedeutendsten theologischen Universität des christlichen Abendlandes führten unter dem Vorsitz der Königinmutter Donin, Vertreter der Mendikantenorden und des hohen Klerus ein mehrtägiges Prozeßverfahren gegen den Talmud durch, der durch eine jüdische Gesandtschaft unter Leitung des Rabbi Jechiel von Meaux verteidigt wurde[32]. Trotz ihrer beachtlichen Disputationsleistung konnten die Rabbiner jedoch eine Vollstreckung des erwarteten Verdiktes gegen den Talmud nur hinauszögern, ohne hingegen die Konfiskation und Verbrennung von ca. zwanzig Wagenladungen hebräischer Handschriften nach einer neuerlichen Prüfung des Talmud durch eine christliche Gutachterkommission wahrscheinlich im Jahre 1242 zu verhindern[33].

Obwohl diese Talmudverurteilung — unter entscheidender Mitwirkung von Mendikantengelehrten — als Präjudiz für spätere Repressionsmaßnahmen gegen das postbiblische rabbinische Schrifttum diente[34] und sicherlich nicht zu einer Verbesserung der gesellschaftlichen Beziehungen der Juden zur christlichen Majorität im französischen *regnum* führte[35], so wird man dennoch das Vorgehen Gregors IX. und der Dominikaner als Teil einer universalen Missionsstrategie betrachten müssen. Hierbei wurde einerseits versucht, durch die Angriffe auf den Talmud die Grundlagen der jüdischen *perfidia* zu zerstören und den Predigern günstigere Missionsbedingungen zu schaffen; andererseits beharrten die Päpste auf der Wahrnehmung ihrer Schutzherrschaft über die Juden, die sie als *servi* der Kirche betrachteten[36]. So bestand seit den 40er Jahren eine eigenartige Interdependenz von Missionsbemühungen der Dominikaner gegenüber den Juden, den Maßnahmen zur Ketzerbekämpfung und dem päpstlichen Anspruch auf *defensio* bezüglich der Juden. Zudem intensivierten die Prediger ihre Missionsmaßnahmen gegenüber den Juden genau in denselben geopolitischen Räumen,

---

32 Loeb, Controverse 55 ff.; Rosenthal, Talmud 58 ff., 145 ff.; Schubert, Religionsgespräch 164 ff.; Rembaum, Talmud 205 ff.; Cohen, Friars 62 ff.

33 Quellennachweise bei Schubert, Religionsgespräch 165; Cohen, Friars 63.

34 So veranlaßte Ludwig IX. in den Jahren 1247 bis 1254 Repressionsmaßnahmen gegen talmudische Schriften im französischen *regnum*; cf. Schubert, Religionsgespräch 165 f.; Enc. Jud. 15 (1971) 769 ff.

35 Nach Verfolgungen der Juden in der Bretagne, Anjou und Poitou (1236) und nach der Vertreibung aus der Bretagne (1240) erfolgte 1247 in der Dauphiné eine Judenverfolgung und 1249 eine Vertreibung aus Poitou durch den Königsbruder Alphons von Poitiers. Cf. allgemein U. Robert, Catalogue d'actes relatifs aux juifs pendant le moyen âge, in: REJ 3 (1881) 213 ff.

36 Dies geschah insbesondere durch die Gewährung der Sicut-Judaeis-Schutzprivilegien, deren Verwendung untersucht wurde von S. Grayzel, The papal bull „Sicut Judaeis", in: Studies and essays in honor of A. A. Neuman, ed. M. Ben-Horin u. a., Leiden 1962, 243 ff.; id., Popes, jews, and inquisition from „Sicut" to „Turbato", in: Essays on the occasion of the 70th anniversary of the Dropsie University, ed. A. I. Katsch u. a., Philadelphia 1979, 151 ff.

in denen sie auch – etwa als Inquisitoren – gegen christliche Häretiker vorgingen, d. h. besonders in Frankreich und auf der Iberischen Halbinsel. Hier konzentrierten sich zudem die Auseinandersetzungen der Dominikaner mit den Juden um den Talmud und die rabbinischen Schriften, wobei der Universität Paris eine wachsende Bedeutung zukam[37].

Dennoch war die Konfrontation der Prediger mit den Juden wegen des Talmud im Rahmen ihrer Missionsaktivitäten nur bedingt erfolgreich, da schon Innozenz IV. 1247 die päpstliche Missionsstrategie änderte. Hatte der Papst noch 1244 – wie Gregor IX. – den Talmud als häretisch betrachtet und auf Betreiben der Pariser Theologen verurteilt[38], so ließ sich Innozenz in der Folgezeit von der konstitutiven Bedeutung des Talmud für den jüdischen Ritus überzeugen, da französische Rabbiner zu Recht betonten, daß sie ohne den Talmud nicht die Bibel und die jüdischen Ritualvorschriften verstehen könnten[39]. Der Papst wählte daher eine Kompromißlösung, indem er eine neuerliche Prüfung der hebräischen Schriften anordnete, den Talmud jedoch nicht mehr in Gänze als häretisch verurteilte; wie bei den Schriften des Aristoteles sollten nur solche jüdischen Schriften und Textpassagen verdammt werden, die unzweideutig als blasphemisch erkannt worden waren. Ansonsten wurden den Juden ihre Schriften zurückgegeben und der Talmud als legitime Grundlage jüdischer Orthodoxie anerkannt[40].

Diese Entscheidung von Innozenz IV. in der Talmudfrage entspannte das belastete Verhältnis des Papstes zu den Juden nachhaltig und ergänzte seine gleichzeitigen Schutzmaßnahmen für die Juden, etwa bezüglich der Ritualmordbeschuldigung[41]. Zugleich wurde den Dominikanern aber eine wichtige Grundlage für ihre Missionsarbeit gegenüber den Juden entzogen, die nun erneut als Bewahrer der authentischen *veritas Hebraica* ihre heilsgeschichtliche Funktion erfüllten[42]. An dieser Beurteilung des Talmud durch Innozenz konnten weder die dominikanischen Einsprüche noch die Versuche des Legaten Odo von Châteauroux sowie Mitgliedern der Universität Paris etwas ändern, die auf einer erneuten Verdammung des talmudischen Werkes beharrten[43].

---

[37] Die Rolle der Pariser Universitätstheologen in den Talmud-Auseinandersetzungen bedarf weiterer Klärung; erste Hinweise finden sich bei Rembaum, Talmud 214 f. mit A. 69.

[38] Potth. 11376; Grayzel, Church 250 ff., nr. 104. J. Cohen berücksichtigte bezeichnenderweise diese Änderung der Haltung des Papstes zum Talmud in seiner Darstellung nicht hinreichend (Friars 78 ff.).

[39] Über die Aktionen der Rabbiner am päpstlichen Hof in Lyon im Jahre 1247 cf. Rembaum, Talmud 216 ff.

[40] Chartularium Universitatis Parisiensis, vol. 1, ed. H. Denifle, Paris 1891, 201 ff., nr. 172; Grayzel, Church 274 ff., nr. 119.

[41] Ibid. 268 ff., nr. 116; 274, nr. 118.

[42] Cf. ibid. 270, nr. 116.

[43] Über diese Opposition gegen die konziliantere Haltung des Papstes gegenüber dem Talmud von seiten des Legaten Odo 1247 cf. Denifle, Chartularium 1, 209 ff.; Grayzel,

Auf zusätzlichen Widerstand stießen die Dominikaner bei ihrem Kampf gegen den Talmud und bei ihren Missionsbemühungen bei zahlreichen europäischen Fürsten, die — abgesehen von Ludwig IX. von Frankreich und Jakob I. von Aragon[44] — aus politischen Gründen die Aktivitäten der Fratres nicht begrüßten. Diese Feststellung gilt insbesondere für den Staufer Friedrich II., der aufgrund seines kaiserlichen Selbstverständnisses jegliche Aktivitäten der Dominikaner gegen Häretiker wie Juden in seinem Herrschaftsbereich ablehnte und kraft eigenen Rechtes gegen Ketzer vorging[45]. Auch die Maßnahmen der Prediger gegen den Talmud fanden bei dem Staufer keine Unterstützung, der hierin den Versuch der geistlichen Gewalt sah, eine Oberherrschaft über die Juden in spirituellen und theologischen Dingen anzustreben und das universale Herrschaftsrecht des Kaisers gegenüber den Juden zu beeinträchtigen[46]. Vielmehr beharrte Friedrich auf seinem Recht der *defensio* gegenüber den Juden, deren wirtschaftliche Leistungen als *servi* er für die kaiserliche Kammer zu nutzen suchte[47]; erfolgreiche Missionsmaßnahmen der Dominikaner und Eingriffe des Papsttums in das religiöse Leben der jüdischen Gemeinden mußten zwangsläufig die Zahl der kaiserlichen Kammerknechte verringern und zu finanziellen Einbußen des imperialen Schutzherrn führen. Zudem agierten die Dominikaner nach der zweiten Bannung des Kaisers 1239 und der anschließenden Verschärfung der kaiserlichen Auseinandersetzungen mit dem Papsttum als wichtige päpstliche Propagandisten und wurden daher von Friedrich mit wachsender Intensität bekämpft[48]; eine Kooperation des

---

Church 275 ff. mit A. 3 und Rembaum, Talmud 218 ff. — Die repressiven Maßnahmen gegen den Talmud hatten jedoch seit den 40er Jahren eine schwerwiegende Beeinträchtigung des jüdischen Geisteslebens in Frankreich zu Folge.

[44] Über deren Einsatz zugunsten der dominikanischen Kampagne gegen den Talmud cf. Cohen, Friars 80 ff.

[45] K.-V. Selge, Die Ketzerpolitik Friedrichs II., in: Probleme um Friedrich II., ed. J. Fleckenstein, Sigmaringen 1974 (= Vorträge und Forschungen 16) 309 ff. — Weitgehend unerforscht blieben die Beziehungen der Ketzerpolitik des Kaisers zu seinen Maßnahmen gegenüber den Juden und seinen Bestrebungen, mittels des Judenregals die finanzielle Potenz seiner Herrschaft in Sizilien und im Deutschen Reich zu stärken.

[46] Die Prinzipien der Judenpolitik Friedrichs und seine Zielsetzungen sind noch nicht hinreichend erforscht; über Einzelmaßnahmen des Kaisers geben die Studien Aufschluß von J. Cohn, Die Judenpolitik der Hohenstaufen, Hamburg 1934, 21 ff.; Baron, History 9, (passim); G. Wolf, Kaiser Friedrich II. und die Juden, in: Judentum im MA. 435 ff.; W. Cohn, Juden und Staufer in Unteritalien und Sizilien, Aalen 1978, 9 ff.; G. Kisch, Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des MA., Sigmaringen ²1978 (= Ausgewählte Schriften 1) 59 ff.; A. Brusa, Federico II e gli Ebrei, in: Arch. stor. pugliese 31 (1978) 133 ff. — Weitere Lit.-Hinweise bei C. A. Willemsen, Bibliographie zur Geschichte Kaiser Friedrichs II. und der letzten Staufer, München 1986 (= MGH Hilfsmittel 8) 199 (Reg.).

[47] Kisch, Forschungen 62 ff.

[48] Cf. hierzu D. Berg, Elias von Cortona, in: Wiss. Weish. 41 (1978) 108 ff.

Staufers mit den Predigern im Kampf gegen den Talmud verbot sich daher schon aus kirchenpolitischen Gründen.

Eine ähnliche Zurückhaltung, wie sie der Kaiser gegenüber den päpstlich-dominikanischen Maßnahmen zur Förderung der Judenmission besaß, wurde auch von zahlreichen anderen christlichen Fürsten in Europa gezeigt, die — wie etwa der König von England — die Juden ihres Herrschaftsgebietes als *servi regis* betrachteten und deren Dienstleistungen für die Krone in Anspruch nahmen[49]. Insbesondere die finanztechnischen Fertigkeiten, die sich die Juden in zahlreichen *regna* erworben hatten, machten sie zu wichtigen Instrumenten der Fiskalpolitik der Könige, zumal sich jüdische Finanzbeamte als zuverlässige und treue Sachwalter königlicher Wirtschaftsinteressen erwiesen. Zudem bot sich durch die finanzielle Ausbeutung der jüdischen *servi*, die ihr Vermögen zumeist durch Geldleihe gegen hohe Zinszahlungen von seiten christlicher Schuldner erworben hatten[50], für die Herrscher die Möglichkeit, durch unregelmäßig, aber häufig durchgeführte Expropriation der jüdischen Geldhändler zumindest indirekt die finanziellen Ressourcen des *regnum* und die Finanzkraft der Untertanen für die Krone intensiver zu nutzen. Verstärkt wurde die Isolation der Juden, die häufig als Vertreter finanzieller Interessen des Königtums gegenüber der Bevölkerung agierten und infolge der wirtschaftlichen Strukturveränderungen des 12. und 13. Jh. in allen europäischen *regna* eine ökonomische Schlüsselstellung erhielten, noch durch kirchenrechtliche Bestimmungen — wie etwa das kanonische Zinsverbot für Christen — und den Ausschluß von dem lehensrechtlich begründeten Herrschaftssystem und von den christlichen Gilden bzw. Zünften[51].

Finanzpolitische Erwägungen veranlaßten somit die meisten europäischen Könige, die Herrschaftsansprüche sowohl des Kaisers als auch des

---

[49] Dubnow, Weltgeschichte 5, 56 ff., 81 ff.; S.W. Baron, Medieval nationalism and jewish serfdom, in: Studies ... Neuman 28 ff., 31 ff.; H. H. Ben-Sasson, Geschichte des jüdischen Volkes, vol. 2, München 1979, 108 ff., 125 ff. — Zu wenig beachtet wurde bislang, daß etwa die Könige von England schon lange vor Kaiser Friedrich II. die Juden als königliche *servi* betrachteten und ausbeuteten; möglicherweise orientierte sich der Staufer bei der Entwicklung der „Kammerknechtschaftstheorie" an dieser englischen Praxis. — Für die Geschichte des englischen Judentums cf. C. Gross, The exchequer of the jews of England in the middle ages, London 1887; H. G. Richardson, The English jewry under the Angevin kings, London 1960; G. I. Langmuir, The jews and the archives of Angevin England, in: Traditio 19 (1963) 183 ff.; C. Roth, A history of the jews in England, Oxford [3]1964, 18 ff.; P. Hyams, The jewish minority in medieval England, in: JJS 25 (1974) 270 ff.; Baron, Nationalism 25 ff., 31 ff. Weitere Lit.-Hinweise in Nova bibliotheca anglo-judaica, ed. R. P. Lehmann, London 1961.

[50] Cf. immer noch G. Caro, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Neuzeit, vol. 1, Frankfurt 1924, 288 ff.

[51] Ibid. 319 ff., 377 ff. — Dennoch trugen die Päpste durch ihre eigene Finanzpraxis nicht zur Durchsetzung des Zinsverbotes bei; cf. L. Poliakov, Jewish bankers and the Holy See from the 13th to the 17th cent., London—Boston 1977.

Papstes über die Judenschaft des jeweiligen *regnum* abzulehnen und die Missionsversuche der Dominikaner gegenüber den Juden nur widerwillig zu unterstützen. Besondere Schwierigkeiten mußten die Aktivitäten der Prediger den Herrschern von Aragon und Kastilien bereiten, die einerseits um der Einheit ihrer Reiche willen an einer Missionierung der verbliebenen Juden und Moslems interessiert waren und auch — wie etwa Alfons X. von Kastilien — die theologische Lehre von der jüdischen *servitus* akzeptierten. Andererseits konnten und wollten weder König Alfons noch Jakob I. von Aragon in ihren Reichen eine gesellschaftliche Degradation der Juden durchsetzen, deren ökonomische Potenz wie Kompetenz bei der Führung der königlichen Finanzverwaltung sie dringend benötigten[52].

Dieser Interessenkonflikt führte — etwa in Aragon — zu einer gewissen Inkonsequenz der königlichen Politik gegenüber den Juden, die sich zu Beginn der 60er Jahre mit einer neuen Missionskampagne der Prediger konfrontiert sahen[53]. Auf Veranlassung des früheren Generalmagisters Raymund von Peñaforte, einem Vertrauten König Jakobs I., hatten sich die Dominikaner durch die Einrichtung von Sprachschulen um die Beseitigung ihrer arabischen und hebräischen Sprachdefizite bemüht[54], die wesentlich zu den bisherigen Mißerfolgen der Prediger bei ihren Missionsbemühungen beigetragen hatten. Dennoch blieben die Fratres bei ihren Auseinandersetzungen mit den Juden auch weiterhin auf die Hilfe von Konvertiten — wie etwa Pablo Christiani — angewiesen, zumal die Dominikaner ihre Missionsaktivitäten mit Zwangspredigten, die in jüdischen Wohnquartieren durchgeführt wurden, und mit Glaubensdisputationen intensivierten[55]. Hierbei wurden die Brüder durch König Jakob unterstützt, der auch die bedeutendste Disputation der Zeit zwischen dem Rabbiner Nachmanides und dem Dominikaner Pablo Christiani im Juli 1263 in Barcelona auf Bitten der Prediger durchführen ließ[56]. Bemerkens-

---

[52] A. A. Neuman, The jews in Spain, vol. 1, Philadelphia 1942; Y. Baer, A history of the jews in Christian Spain, vol. 1, Philadelphia 1961, 138ff.; Baron, Nationalism 26ff.; J. L. Shneidman, The rise of the Aragonese-Catalan Empire, vol. 2, New York 1970, 417ff.; Grossinger, Disputation 167ff.

[53] Eine Dokumentation der widersprüchlichen Aktionen der Könige von Aragon gegenüber den Juden gab J. Regné, Catalogue des actes de Jaime I, Pedro III, et Alfonso III, rois d'Aragon, concernant les juifs (1213—91), in: REJ 60 (1910) 161ff. Weitere Lit.-Hinweise bei R. Singerman, The jews in Spain and Portugal. A bibliography, New York—London 1975, 6ff.

[54] Cf. Berg, Armut 101ff.; Cohen, Friars 104ff. (Lit.).

[55] Browe, Judenmission 18ff.; Grossinger, Disputation 167ff.

[56] Cf. zum folgenden C. Roth, The disputation of Barcelona (1263), in: Harvard Theol. Review 43 (1950) 117ff.; Baer, History 1, 138ff.; M. A. Cohen, Reflections on the text and context of the disputation of Barcelona, in: Hebr. Union Coll. Ann. 35 (1964) 157ff.; E. I. J. Rosenthal, in: Kirche und Synagoge 1, 310ff.; Schubert, Religionsgespräch 166ff.; R. Chazan, The Barcelona „Disputation" of 1263, in: Speculum 52 (1977) 824ff.; Grossinger Disputation 257ff.; Cohen, Friars 108ff.

wert bei diesem Gespräch ist die Tatsache, daß Pablo hierbei nicht vorrangig bestrebt war, die angeblich im Talmud enthaltenen Häresien aufzuzeigen, sondern unter Benutzung jüdischen Schrifttums — insbesondere von Midrasch und Haggada — die Wahrheit des christlichen Glaubens nachzuweisen. Fra Pablo bemühte sich — im Gegensatz zur älteren Predigergeneration — nicht mehr darum, den Talmud in Gänze als häretisch zu verurteilen, sondern er versuchte, postbiblisches jüdisches Schrifttum seinerseits als Missionsinstrument zu nutzen. Hierdurch wurden Nachmanides und später seine jüdischen Glaubensgenossen argumentativ in die Defensive gedrängt und veranlaßt, die theologische Bedeutung von Midrasch und Haggada für die jüdische Glaubenslehre einzuschränken und zu relativieren[57].

Dennoch bewirkte die geschickte Argumentation des Nachmanides in Barcelona, daß die Prediger ihr Ziel einer grundlegenden Verbesserung der Wirkungen ihrer Missionsbemühungen bei den Juden nicht erreichten und auf die Unterstützung durch die weltliche Gewalt in ihrem Kampf gegen das rabbinische Schrifttum zurückgreifen mußten. Doch auch König Jakob von Aragon war — trotz der dominikanischen Pressionen — nicht zu einer radikalen Änderung seiner ambivalenten Haltung gegenüber den Juden bereit, obwohl er im Anschluß an die Barcelona-Disputation nicht nur Repressionsmaßnahmen gegen den Rabbiner Nachmanides verfügte[58], sondern auch die Verbrennung aller häretischen Schriften des Maimonides sowie eine Selbstzensur talmudischer Schriften durch die Juden befahl, wonach diese selbständig alle blasphemischen Äußerungen über Jesus und Maria in ihren Talmudhandschriften unter Strafandrohung tilgen mußten[59]. Gleichzeitig verbot Jakob jedoch die weitere Durchführung der dominikanischen Zwangspredigten in jüdischen Quartieren und untersagte — sicherlich auf Betreiben seiner jüdischen Berater — die künftige Forcierung der Missionsaktivitäten von seiten der Prediger[60].

An dieser Entwicklung vermochten weder Interventionen der Prediger beim Papst noch verstärkte Reflexionen der Dominikaner auf ihre Mis-

---

[57] Dies wird auch im hebräischen Protokoll der Disputation deutlich (deutsche Übersetzung bei Grossinger, Disputation 172).

[58] Nachmanides wurde nicht nur im Februar 1265 wegen seines Protokolles über die Disputation vor das königliche Gericht in Barcelona geladen, sondern er sah sich wegen der wachsenden Pressionen zur Emigration ins Hl. Land veranlaßt, wo Nachmanides 1270 starb (cf. Baer, History 1, 155 ff.).

[59] Dieser Verfügung vom 27. März 1264 waren Erlasse vorangegangen, in denen der König (im August 1263) den Dominikanern die Durchführung von Zwangspredigten und weiteren Disputationen mit den Juden gestattete. Belege bei H. Denifle, Quellen zur Disputation Pablos Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona 1263, in: HJB 8 (1887) 235 ff.

[60] Ibid. 237; cf. Grossinger, Disputation 178 ff.

sionspraxis etwas zu ändern[61]. Somit befand sich die Judenmission der Prediger spätestens seit den 60er Jahren des 13. Jhs. in einer Krise, die noch durch die negativen Auswirkungen der intensivierten christlichen Auseinandersetzungen mit den Sarazenen und die Neubelebung der Kreuzzugsbewegung durch Ludwig IX. von Frankreich bezüglich des dominikanischen Missionswerkes verstärkt wurde[62]. Diese Entwicklung der dominikanischen Missionsbemühungen wird möglicherweise dazu beigetragen haben, daß auch Thomas von Aquin auf die zeitgenössische sozio-ökonomische Rolle der Juden reflektierte. Wichtigste Quelle für die Überlegungen des Aquinaten zum Judentum ist eine Denkschrift, die Thomas ca. 1270 wahrscheinlich auf Anfragen der Herzogin Margarethe von Brabant verfaßte, der Tochter Ludwigs IX. von Frankreich und Gattin von Johann I. von Brabant[63]. Hierbei nahm der Theologe zu fünf Fragen bezüglich der herrscherlichen Behandlung von Juden Stellung und entwickelte seine Vorstellungen von einer Herrschaftstheorie im Zusammenhang mit pastoralen Empfehlungen[64]. Ohne eine systematische und abschließende Behandlung des Problems der jüdischen Minderheitsexistenz in der christlichen Gesellschaft geben zu wollen, faßte Thomas die wichtigsten Elemente dominikanischer Argumentations- und Handlungstraditionen gegenüber den Juden zusammen und entwickelte zugleich eigene Reformvorstellungen für die künftige Rolle der Juden in den christlichen *regna*.

Obwohl der Aquinate die gesellschaftliche Wirksamkeit der Juden von ihrem Hang zu Geiz, Habsucht und Hochmut bestimmt sah, war dennoch die Forderung nach einem Existenzrecht der jüdischen Minderheit in der *christianitas* für Thomas selbstverständlich — ganz im Gegensatz zu den Anschauungen anderer Mendikanten, wie etwa später dem Franziskaner Johannes Duns Scotus[65]. So plädierte Fr. Thomas nicht nur für den Schutz der jüdischen Religionsausübung, sondern auch für die Ablehnung jeglicher Zwangsmaßnahmen zur Förderung der jüdischen Konversion, da die voluntaristische Entscheidung des Einzelnen für den christlichen Glauben unabdingbar war[66]. Indem der Aquinate ein Missionskonzept der

---

[61] Cf. Potth. 19911; Roth, Disputation 142 ff.

[62] Cf. ausführlicher J. Richard, Saint Louis, Paris 1983, 531 ff.

[63] De regimine Judaeorum (= De reg. Jud.), in: Opuscula philosophica, ed. R. M. Spiazzi, Torino—Roma 1954, 249 ff. — Zur Werkgenese cf. P. Glorieux, De Regimine Judaeorum, in: Divus Thomas 39 (1936) 153 ff.; J. A. Weisheipl, Thomas von Aquin, Graz u. a. 1980, 346. — Im folgenden können nur die Äußerungen des Aquinaten über das zeitgenössische Judentum berücksichtigt werden.

[64] De reg. Jud. 249 ff.

[65] Thomas von Aquin, Summa theologiae (= S. Th.) I—II, q. 98, a. 4—5; I—II, q. 105, a. 1 ad 2. — Zur gegensätzlichen Haltung des Duns Scotus, etwa in der Frage der Zwangstaufe, cf. Eckert, in: Kirche und Synagoge 1, 219 ff.

[66] S. Th. II—II, q. 10, a. 12; III, q. 68, a. 10.

Überzeugung und Belehrung der Ungläubigen vertrat[67], löste er sich zugleich indirekt von Vorstellungen einer Repression des rabbinischen Schrifttums in Verbindung mit der Häresiebekämpfung, wie sie bislang von Donin und seinen dominikanischen Gesinnungsfreunden vertreten wurden[68]. Mit unnachgiebiger Härte wollte Thomas jedoch gegen diejenigen jüdischen Konvertiten vorgehen, die trotz Taufe zu ihrem alten jüdischen Ritus zurückgekehrt waren, da sie durch ihr Vorgehen wie jüdische Lästerer und Proselytenwerber nicht nur den christlichen Glauben verhöhnten, sondern durch ihren Abfall die gesamte christliche Daseinsordnung in Frage stellten[69].

Noch aufschlußreicher für das Verständnis des Aquinaten von der gesellschaftlichen Rolle der jüdischen Minderheit ist die Interpretation der *servitus Judaeorum*, die er in seinem Memorandum für die Herzogin von Brabant gab. Hier verstand Thomas *servitus* nicht — wie noch zu Zeiten Kaiser Friedrichs II. möglich — als bloße Dienstleistungspflicht der jüdischen Untertanen gegenüber ihrem Schutzherrn ohne genaue Fixierung ihrer rechtlichen Stellung[70]; vielmehr betrachtete Frater Thomas die Juden als Eigentum der jeweiligen Landesherrn und akzeptierte hierdurch eine Entwicklung der sozialen und rechtlichen Degradation, die seit den 40er Jahren des 13. Jhs. in den verschiedenen europäischen *regna* vonstatten gegangen war[71]. Für den Aquinaten stellte sich nurmehr das Problem, in welchem Umfang eine Verfügungsgewalt der Herrscher über die Juden und ihr Eigentum bestand. Innovativ war hierbei die Feststellung des Heiligen, daß die Landesfürsten — trotz ihrer umfassenden Herrschaftsrechte — lediglich solch eine Macht über die Juden und ihren Besitz innehatten, die die naturhafte und göttliche Rechtsordnung nicht ausschloß. Die herrscherliche Machtausübung war somit gegenüber den Juden durch das natürliche und das göttliche Recht begrenzt, und sie mußte Rücksicht nehmen auf jüdische Dienstleistungstraditionen[72] — eine deutliche Kritik an der zeitgenössischen Herrschaftspraxis der Fürsten, die sich

---

67 Liebeschütz, Judaism 64 ff.

68 Über diese Verbindung von Häresie und jüdischer Glaubenslehre im christlichen Schriftum cf. Newman, Influence 134 ff.; W. Seiferth, Synagoge und Kirche im MA., München 1964; A. Serper, Le debat entre Synagogue et Eglise au XIIIe s., in: REJ 123 (1964) 307 ff.; Wakefield, Heresy 61 ff.; D. Berger, Christian heresy and jewish polemic in the 12th and 13th cent., in: Harvard Theol. Review 68 (1975) 287 ff.; R. Manselli, La polémique contre les juifs dans la polémique antihérétique, in: Juif et judaïsme 252 ff.; D. Berger, The Jewish-Christian debate in the high middle ages, Philadelphia 1979 (Judaica 4) 3 ff.; Cohen, Friars 47 ff.

69 S. Th. II–II, q. 10, a. 8.

70 Cf. das Privileg Friedrichs II. für die Juden in Deutschland vom Juli 1236 (MG. Const. 2, 274 f., nr. 204) und zur Interpretation Kisch, Forschungen 1, 60 f., 70 f.

71 S. Th. II–II, q. 12, a. 10; dagegen II–II, q. 10, a. 10. De reg. Jud. 249.

72 Ibid. 249; cf. Liebeschütz, Judaism 64 f.

über die konkurrierenden Herrschaftsansprüche der Kirche gegenüber den Juden hinwegsetzten.

Dennoch beschränkte sich Thomas nicht auf seine Mahnungen zur Humanisierung der jüdischen *servitus* durch die Fürsten, sondern er verband hiermit auch eine Reflexion der Rolle der Juden im Wirtschaftsgefüge und ihrer fiskalischen Bedeutung für die Einkünfte der christlichen Fürsten. Da dem Heiligen die Beschränkung der Juden auf Geldhandel und Zinsgeschäfte, zu denen sie in den meisten *regna* gezwungen worden waren, ebenso bekannt war wie die hieraus resultierende finanzielle Dominanz in der vom Kreditgeschäft bestimmten zeitgenössischen Wirtschaft, verdammte Thomas im Anschluß an die einschlägigen kirchenrechtlichen Verbote die geldwirtschaftlichen Praktiken christlicher wie jüdischer Spekulanten, da nur Arbeit allein einen verdienstlichen Faktor darstellte, der Zins hingegen die Aneignung fremder Arbeit und Verdienstlichkeit[73]. Obwohl das weltliche Recht den Zins zuließ, betrachtete der Heilige den Wucher als Sünde gegen die Nächstenliebe und gegen die Gerechtigkeit und damit als Verletzung der sozialen Ordnung[74].

In realistischer Einschätzung der limitierten Möglichkeiten, die gängige Wucherpraxis der Zeit kurzfristig beseitigen zu können, erstrebte Thomas zumindest eine Humanisierung des Wirtschaftslebens, zu der auch die Juden herangezogen werden sollten. So postulierte der Aquinate gegenüber den Fürsten eine Restitutionspflicht aus den Steuern von Juden, da deren Vermögen zumeist aufgrund ungerechtfertigter Zinsforderungen entstanden waren. Empfänger dieser Zinsrückzahlungen sollten die geschädigten Kreditnehmer sein; sofern diese nicht mehr feststellbar wären, müßten die eingezogenen Gelder für fromme Zwecke oder für das Allgemeinwohl des Landes verwendet werden. Keinesfalls sollten die Judensteuern der privaten Bereicherung der Fürsten dienen, sondern für die *communis populi utilitas* da sein[75].

Die politischen und wirtschaftlichen Konsequenzen dieser Forderungen des Aquinaten mußten im Falle ihrer praktischen Realisierung gravierend für das Herrschafts- und Wirtschaftssystem des herzoglichen Adressaten sein. Thomas intendierte mit seiner Restitutionsforderung von Wuchergewinnen nichts anderes als die Vernichtung einer der wichtigsten fiskalischen Ressourcen christlicher Fürsten, die mit Hilfe ihrer jüdischen *servi* und deren Zinsgewinnen aus Kreditgeschäften indirekt die Finanzkraft

---

[73] Cf. allgemein S. Th. II–II, q. 77–78, besonders q. 78, a. 1.

[74] Ibid. q. 78, a. 3. – Cf. J. T. Noonan, The scholastic analysis of usury, Cambridge/Mass. 1957; J. Jbanès, La doctrine de l'église et les réalités économiques au XIIIe s., Paris 1967 (= Travaux et recherches Fac. Droit Sciences Econ. Paris. Sér. Sciences économ. 4); G. Laras, Evoluzione del concetto di usura nel giudaismo e riflessioni sui moventi della critica minoritica nei confronti del prestito ebraico, in: Picenum Seraph. 9 (1972) 74 ff.

[75] De reg. Jud. 251 f.

ihrer Untertanen ausbeuteten und sich durch Steuerforderungen an die jüdischen Knechte deren Profite unkontrolliert aneigneten. Zudem hätte die Zinsabschöpfung intensive Förderungsmaßnahmen des Herrschers für das *commune bonum* ermöglicht und mittels Zinsrückerstattung an die Kreditnehmer zu einer spürbaren Verbesserung ihrer wirtschaftlichen und sozialen Lage beigetragen und zu einer Entspannung auf dem Geldmarkt geführt.

Noch weitergehende Reformforderungen erhob Thomas mit seiner Kritik an der bisherigen Wirtschaftspolitik christlicher *principes*, die durch ihre eigene Nachlässigkeit und durch die Förderung der Wuchergeschäfte von Juden selbst die Verantwortung für die entstandenen ökonomischen Schäden in ihren Ländern trügen[76]. Unter Bezug auf die Wirtschaftsstrukturen Italiens, wo die Juden sich durch Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienten und sich nicht in Müßiggang durch Wucher bereicherten, verwies Thomas auf die ganz andere Rolle, die Juden — etwa im sizilianischen Königreich unter Kaiser Friedrich II. — in bestimmten Wirtschaftszweigen, wie dem Gewerbe der Seidenweberei und der Färberei, spielten, für das sie lange Zeit sogar ein Monopol besaßen[77]. Zu Recht kritisierte der Heilige daher den Eindruck seiner Mitwelt, daß die zeitgenössische Beschränkung der Juden auf den Wirtschaftssektor Geldhandel unabänderlich und gleichsam naturgegeben sei, und er forderte eine radikale Veränderung der Wirtschaftsstrukturen in West- und Mitteleuropa mit einer Wiedereröffnung von Wirtschaftsbereichen, die den Juden in Handwerk und Gewerbe zwischenzeitlich verschlossen worden waren.

Leider blieben die Reformvorschläge des Aquinaten in der Folgezeit ohne Bedeutung für die gesellschaftliche Lage der Juden in den europäischen *regna*; auch mit der Forderung nach einer Humanisierung der jüdischen *servitus* durch Prinzipien des Naturrechts fand Thomas keine Beachtung. Unverändert wurden die Juden als nützliche Instrumente der Finanzpolitik und als Ausbeutungsobjekte der Fürsten verwendet, die den optimalen ökonomischen Nutzen aus ihren *servi* zu ziehen suchten und diese weiterhin in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit auf den Geldhandel beschränkten, bis sie auch dort von christlichen Bankiers und finanzpolitisch für die Fürsten überflüssig geworden waren. Die Vertreibung der Juden aus verschiedenen christlichen *regna* seit dem Ende des 13. Jhs. stellte daher nur die logische Konsequenz aus der rücksichtslosen Ausbeu-

---

[76] Ibid. 250.

[77] Cf. R. Straus, Die Juden im Königreich Sizilien unter Normannen und Staufern, Heidelberg 1910 (= Heidelberger Abhandl. 30) 33 ff.; J. Cohn, Judenpolitik 33 ff.; W. Cohn, Juden 81 ff.; E. Kantorowicz, Kaiser Friedrich II., vol. 1, Berlin [3]1928, 245 ff. — Weitere Lit.-Hinweise bei Willemsen, Bibliographie 199 (Reg.).

tungspolitik dar, die die meisten Fürsten gegenüber ihren jüdischen *servi* seit dem 12. Jh. betrieben hatten[78].

Die rigide Machtpolitik der Fürsten gegenüber den Juden trug auch zum wenig erfolgreichen Verlauf der dominikanischen Judenmission bei, deren Missionskonzept sogar teilweise von den Päpsten konterkariert wurde. Insbesondere der Häresievorwurf gegen den Talmud und der Versuch, durch eine Vernichtung des talmudischen Schrifttums auch die Grundlagen der jüdischen *perfidia* zu beseitigen, erwiesen sich für die Dominikaner als Fehlschlag. Mehr Erfolg versprach hingegen die erneute Missionsinitiative, die der Dominikaner Raymund Martin mit seinen Werken Capistrum Iudeorum und Pugio fidei unternahm[79]. Raymund war — wie schon Papst Innozenz IV. — davon überzeugt, daß der Talmud nicht in Gänze als häretisch zu verurteilen sei. So konzentrierte sich Martin nicht auf den Vernichtungskampf gegen den Talmud, sondern er versuchte — im Anschluß an Pablo Christiani — auf jüdisches Schrifttum zurückzugreifen und insbesondere mit Hilfe der haggadischen Legenden sowie der hierin enthaltenen Beweise für christliche Glaubenswahrheiten, deren Überlegenheit gegenüber der jüdischen Glaubenslehre zu testieren[80].

Doch auch diese neue Missionsstrategie der Dominikaner führte nicht zu der erhofften Massenkonversion der Juden, deren „Verstocktheit" sich weder durch Glaubensgespräche noch durch Zwangspredigten brechen ließ — unverändert die wichtigsten Instrumente der dominikanischen Judenmission. Hinzu kam, daß die Prediger bei ihren Bemühungen um Mission und Glaubensverteidigung nicht in gewünschtem Maße die Unterstützung durch die Päpste erhielten, die bezüglich des Talmud eine eigenartig schwankende Haltung einnahmen und sich auch in ihren Schutzmaßnahmen gegenüber den jüdischen *servi* der Kirche als wenig konsequent zeigten[81]. Dieses päpstliche Streben nach einer Pragmatik im politischen

---

[78] B. L. Abrahams, The expulsion of the jews from England in 1290, Oxford 1895; Caro, Geschichte 1, 347 ff., 390 ff.; Dubnow, Weltgeschichte 5, 68 ff.; Parkes, Jew 316 ff.; P. Elman, The economic causes of the expulsion of the jews in 1290, in: Econ. Hist. Review 7 (1937) 145 ff.; Roth, History 68 ff.; Baron, History 10, 92 ff.; Blumenkranz, Histoire 16 ff.; Ben-Sasson, Geschichte 110 ff.

[79] Zum Werk Raimunds cf. jetzt die Hinweise bei T. Kaeppeli, Scriptores Ord. Praed. medii aevi, vol. 3, Roma 1980, 283 ff.

[80] Aus der umfangreichen Lit. zum Missionswerk Raimunds und zu seiner veränderten Beurteilung der jüdischen Tradition seien hier nur die Arbeiten genannt von Dubnow, Weltgeschichte 5, 96 ff.; Williams, Adversus 248 ff.; Browe, Judenmission 120 f.; A. Diez Macho, Acara de los midrašim falsificados de R. Marti, in: Sefarad 9 (1949) 165 ff.; Eckert, in: Kirche und Synagoge 1, 233 ff.; Cohen, Reflections 165 ff.; Schubert, Religionsgespräch 167 f.; I. Willi-Plein — T. Willi, Glaubensdolch und Messiasbeweis, Neukirchen-Vluyn 1980 (= Forsch. jüd.-christl. Dialog 2) 16 ff., 21 ff.; Cohen, Friars 136 ff.

[81] Obwohl noch Päpste wie Alexander IV. oder Clemens IV. Repressionsmaßnahmen gegen talmudisches Schrifttum ergriffen, stand dennoch die Auseinandersetzung mit dem

Handeln gegenüber den Juden wird sicherlich zu einer Enttäuschung und Verbitterung der Dominikaner beigetragen haben, die ihrerseits Mißerfolge bei ihren Bemühungen in der Judenmission konstatieren mußten. So waren weder die Prediger noch das Papsttum in der Lage, der repressiven Ausbeutungspolitik der christlichen Fürsten gegenüber den Juden entgegenzuwirken und eine weitere Verschärfung der gesellschaftlichen Spannungen zwischen der jüdischen Minderheit und der christlichen Majorität in den *regna* zu verhindern. Vielmehr wird die Kritik der Mendikanten in ihren Volkspredigten an der gesellschaftlichen Rolle der Juden als Wucherer und ihre Bezeichnung als „Häretiker", wie sie etwa Berthold von Regensburg vornahm[82], zu einer weiteren Isolierung der Juden in der christlichen Gesellschaft beigetragen und sich als wenig förderlich erwiesen haben, den Toleranzgedanken in der christlichen Bevölkerung gegenüber der jüdischen Minorität zu stärken[83].

Erscheint die Haltung der Dominikaner und auch die des Thomas von Aquin zu den Juden somit als hart und intolerant, so wird man dennoch zugleich betonen müssen, daß die Existenzberechtigung der Juden in der christlichen Gesellschaft von den Predigern nicht grundsätzlich in Frage gestellt wurde[84]. Trotz ihrer angeblichen Verblendung waren die Juden nicht endgültig verworfen und stellten wichtige Objekte christlicher Missionsbemühungen dar. Dennoch betrachteten Thomas und seine Mitbrüder die Juden nicht als gleichwertige Partner in einer gegenüber Minderheiten offenen Gesellschaft, sondern als zu ertragende Objekte christlichen Herrschaftswillens; nur als *servi* hatten Juden in christlichen *regna* Existenzrecht, das zudem von der Inquisition vereinzelt durch Repressionen gegen Juden in Zweifel gezogen wurde[85]. Unverändert verstanden Thomas und die Prediger die jüdische Existenz

Talmud für das Papsttum nicht auf Dauer im Vordergrund der Beziehungen zum Judentum. Vielmehr waren die Päpste in Konkurrenz zu den weltlichen Fürsten um die Wahrnehmung ihrer Schutzherrschaft über die Juden bemüht. Cf. S. Grayzel, The Talmud and the medieval papacy, in: Essays in honor of S. B. Freehof, ed. W. Jacob u. a., Pittsburgh 1964, 220 ff.; Rembaum, Talmud 222 f.

82 Ausführlicher hierzu Cohen, Friars 233 ff.

83 Cf. Parkes, Jew 149 ff.; J. Katz, Exclusiveness and tolerance, Oxford 1961 (= Scripta Judaica 3) (passim).

84 Cf. dagegen Cohen, Friars 242 ff.

85 Grundsätzlich hatten die Inquisitoren keine Zugriffsmöglichkeiten auf Juden in nichtchristlichen Glaubensangelegenheiten. Eine Interventionsmöglichkeit bestand nur bei aktiver Förderung von Aktionen zur Gewinnung christlicher Proselyten durch Juden, bei der Rückkehr getaufter Juden zu ihrem alten Glauben und bei Verhöhnung christlicher Glaubenslehren durch Juden. – Dennoch bot gerade dieser letzte Punkt den Inquisitoren die Möglichkeit, gegen Juden vorzugehen. Erstmalig ließ die Inquisition 1288 Juden wie christliche Häretiker in Troyes verbrennen; cf. A. Darmesteter, L'autodafé de Troyes, in: REJ 2 (1881) 199 ff.

als lebende Apologie der christlichen Lehre[86]. Um mit Thomas zu schließen: *Ex hoc autem quod Iudaei ritus suos observant, in quibus olim praefigurabatur veritas fidei quam tenemus, hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus ab hostibus, et quasi in figura nobis repraesentatur quod credimus*[87].

---

[86] Cf. Browe, Judenmission 390f.; dagegen Cohen, Friars 254ff.

[87] S. Th. II–II, q. 10, a. 11.

MISSIONSTHEORETISCHE ANSÄTZE BEI THOMAS VON AQUIN IN SEINER SCHRIFT DE RATIONIBUS FIDEI

von Ludwig B. Hagemann (Koblenz)

1. Einleitung

Mit dem programmatischen Satz aus dem ersten Petrusbrief: „Seid stets bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über das, was an Hoffnung und Glauben in euch ist!" (1 Petr 3, 15) beginnt Thomas von Aquin seine Ausführungen in De rationibus fidei[1]. Diese zu wenig beachtete Schrift des Thomas — abgefaßt nach Vollendung der Summa contra Gentiles — stellt eine Kurzfassung zentraler christlicher Glaubensaussagen primär in Auseinandersetzung mit dem Islam und unter besonderer Berücksichtigung folgender islamischer Glaubenslehren dar:

1. der koranischen Lehre von der ausschließlichen Einheit und Einzigkeit Gottes;
2. der koranischen Negierung der Gottessohnschaft Jesu und seines Kreuzestodes;
3. des Problems von Handlungsfreiheit einerseits und Determinismus andererseits.

Damit schneidet Thomas von Aquin die Themen an, die ihm, wie er sagt, ein Cantor Antiochenus als Fragen mit der Bitte um Beantwortung vorgelegt habe. Ihm will Thomas in dessen Tätigkeit vor Ort Hilfestellungen bieten und Möglichkeiten der Argumentation gegenüber Muslimen an die Hand geben.

Unser Ziel ist es, 1. die von Thomas formulierten missionstheoretischen Grundsätze in der Auseinandersetzung mit Muslimen a) vorzustellen und b) auf ihre Gültigkeit hin zu befragen; 2. die Tragfähigkeit der von Thomas skizzierten Argumentationsversuche im Gespräch mit Muslimen zu untersuchen; 3. den Stellenwert auszuloten, den Thomas von Aquin innerhalb

---

[1] Thomas Aq., De rationibus fidei, eingeleitet und ediert von H.-F. Dondaine, Romae 1968 (= ed. Leon. t. XL/B). — Folgender Beitrag ist die gekürzte Fassung aus: L. Hagemann/R. Glei (Hg.), Thomas von Aquin: De rationibus fidei. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe, Altenberge 1987 (= Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 2).

der Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen einnimmt.

Um dieses Ziel zu erreichen, ist es zunächst einmal nötig, einen kurzen Blick in die Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam im Mittelalter zu werfen.

2. Missionarische Aktivitäten zu Beginn des 13. Jahrhunderts

Mit Beginn der Missionstätigkeit unter den Muslimen in Europa — vor allem in Spanien — und im Orient des 13. Jahrhunderts durch die Orden der Franziskaner[2] und Dominikaner[3] setzte eine neue Phase islamisch-christlicher Auseinandersetzung ein[4]. War die erste Zeit der Begegnung zwischen den Religionen von Ignoranz und desavouierender Polemik gegen Muhammad und den Koran geprägt[5], so setzen sich nunmehr

---

[2] Cf. G. Golubovich, Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano, 5 vol., Quaracchi 1906/27; dazu Documenti, ibid. 1921 sqq.; A. Groeteken, Zur mittelalterlichen Missionsgeschichte der Franziskaner, in: ZMR 1 (1911) 52—70; O. van der Vat, Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im Nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts, Werl 1934 (= Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen. Missionswissenschaftliche Studien, hrsg. v. J. Schmidlin, Neue Reihe Bd. 6); N. Simonut, Il metodo d'evangelizzazione dei Francescani tra Musulmani e Mongoli nei secoli XIII—XIV, Mailand 1947; M. Roncaglia, Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa et d'ell'Oriente Francescano I: Storia della provincia della Terra Santa, Teil 1: Francescani in Oriente durante la Crociata, Kairo 1954; cf. auch die Handbücher der Missionsgeschichte: J. Schmidlin, Katholische Missionsgeschichte, Steyl o. J. (1925); A. Mulders, Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des Katholischen Glaubens, Regensburg 1960; Th. Ohm, Wichtige Daten der Missionsgeschichte, Münster ²1961; K.S. Latourette, A History of the Expansion of Christianity, Bd. II, New York — London 1938; Histoire universelle des Missions catholiques, ed. S. Delacroix, t. I: Les Missions des origines au XIVᵉ siècle, Paris 1956.

[3] Cf. M. Grabmann, Die Missionsidee der Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts, in: ZMR 1 (1911) 137—146; B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters, Habelschwerdt/Schles. 1924 (= Breslauer Studien zur historischen Theologie III); id., Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts, in: ZMR 21 (1931) 113—136; id., Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts, in: ZMR 23 (1933) 233—241; id., Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jhdt., in: OrChrP 2 (1936) 437—452; id., Zur Geschichte der antiislamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts, in: HJ 56 (1936) 227—233; cf. auch die in Anm. 2 angegebenen Handbücher der Missionsgeschichte.

[4] Cf. zum folgenden den summarischen Überblick bei L. Hagemann, Christentum und Islam zwischen Konfrontation und Begegnung, Altenberge 1983, 73 sqq. (= Studien 4).

[5] Cf. ibid. 60—69 mit ausführlichen Literaturhinweisen. — Zur byzantinischen Polemik cf. die einschlägigen Werke von A. Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIIIᵉ—XIIIᵉ s.), Louvain-Paris ²1969; id., Polémique byzantine contre l'Islam

nach und nach verstärkt apologetische Tendenzen durch. Zwar behält die Polemik weiterhin ihren festen Platz in der Auseinandersetzung mit dem Islam — entsprechend den jeweiligen politischen Verhältnissen bald stärker, bald schwächer ausgeprägt —, doch ist eine Akzentverschiebung in der Einstellung zum Islam deutlich erkennbar[6].

Diese neue Akzentuierung resultierte aus der erwachenden Intention, den Muslimen den christlichen Glauben zu predigen und ihnen Argumente für die Wahrheit der biblischen Botschaft zu liefern, hatten doch die Kreuzzüge zur Befreiung des Hl. Landes die erhoffte Wirkung nicht erzielt[7]. Was bereits in der Apologie des al-Kindī, einer der bekanntesten christlichen Apologien in arabischer Sprache, konzipiert als Schriftwechsel zwischen einem Muslim und einem Christen[8], im Orient des 9. Jahrhunderts versucht worden war und was Petrus Venerabilis im Westen des 12. Jahrhunderts angegangen hatte[9], das begann sich in breiter Front — und nicht mehr wie früher vereinzelt — durchzusetzen. Mögen auch die Missionserfolge gering gewesen sein[10], zu sehen und anzuerkennen ist die

---

(VIIIe—XIIIe s.), Leiden ²1972; id., L'Apologétique byzantine contre l'Islam (VIIIe—XIIIe s.), Altenberge 1985 (= Studien 1); zur lateinischen Tradition cf. das Standardwerk von N. Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh ³1966; U. Monneret de Villard, Lo studio dell'Islam in Europe nel XII e nel XIII secolo, Città del Vaticano 1944 (= Studi e testi 110).

6 Cf. R. W. Southern, Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1981 (= dt. Übersetzung der 1962 erschienenen englischen Originalausgabe: Western Views of Islam in the Middle Ages); die Einteilung in „Das Zeitalter der Unwissenheit" (9sqq.), „Das Jahrhundert der Vernunft und Hoffnung" (29sqq.), „Der Augenblick der Vision" (49sqq.), vereinfacht in dieser Schematisierung die tatsächliche Entwicklung zwischen Christentum und Islam; dennoch ist diese Studie als erste Information empfehlenswert.

7 Cf. H. E. Mayer, Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge, Hannover ²1965; id., Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz ⁵1980; id., Literaturbericht zur Geschichte der Kreuzzüge 1958—67, in: HZ (1968) Sonderheft 3; S. Runciman, Geschichte der Kreuzzüge, 3 Bde., München ²1975; R. C. Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz, Stuttgart 1977.

8 Risālat ʿAbdallāh ibn-Ismāʿīl al-Hāshimī ilā ʿAbd-al-Masīḥ ibn-Isḥāḳ al-Kindī wa Risālat al-Kindī ilā al-Hāshimī, ed. A. Tien, London 1880; Neuauflagen 1885 und 1912. Weitere Literatur dazu bei L. Hagemann, Christentum und Islām zwischen Konfrontation und Begegnung l. c. 72, Anm. 8.

9 Zu ihm cf. R. Glei (ed.), Petrus Venerabilis — Schriften zum Islam, Altenberge 1985 (= Corpus Islamo-Christianum, Series Latina 1); J. Kritzeck, Peter the Venerable and Islam, Princeton N.J. 1964 (= Princeton Oriental Studies 23).

10 Der Orientmissionar Wilhelm von Tripolis OP (gest. nach 1271) gibt zwar in seinem Tractatus de statu Saracenorum, ed. H. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1883; Nachdruck: Hildesheim 1964, 575—598, im Schlußsatz die Anzahl von 1000 Muslimen an, die er während seiner Missionstätigkeit getauft habe, doch scheint diese Angabe insofern tendenziös, als sie sein missionarisches Vorgehen, seine katechetische Praxis, rechtfertigen will, wie aus dem Kontext erhellt. Zu Wilhelm von Tripolis cf. M. Voerzio, Fr. Guglielmo da Tripoli, Firenze 1955; U. Monneret de Villard, Lo Studio dell'Islam l. c. 70—71; L. Hagemann, Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens du monde latin

Absicht, die die jetzt anbrechende Phase der Auseinandersetzung mit dem Islam kennzeichnet: die Einsicht in die Notwendigkeit einer theologischen Kontroverse und das Bemühen der Orden, dafür die Voraussetzungen zu schaffen.

Während die Franziskaner in erster Linie einer praktisch-missionarischen Pastoralarbeit nachgingen — sie beschränkten sich darauf „durch Predigt und existentielles Beispiel in völliger Gewaltlosigkeit" zur Umkehr aufzurufen[11] — haben sich die Dominikaner von Anfang an auch in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Islam engagiert[12].

Eine derartige Missionstätigkeit setzte eine fundierte theologische Schulung sowie Kenntnis der fremden Sprache voraus. Durch zwei Initiativen versuchten sie in ihrer Missionsstrategie, diesem Problem beizukommen: Zum einen wurden ihre Ordensgelehrten angewiesen, die je eigenen Glaubensvorstellungen der Juden und Muslime sowie ihre mögliche Widerlegung in Handbüchern zusammenzustellen, die dann den Missionaren vor Ort zur Information und Orientierung dienen konnten[13], zum anderen gründeten die Dominikaner eigene Sprachenschulen[14]. Damit waren erste Voraussetzungen geschaffen, die christlich-muslimische Kontroverse auf ein höheres Niveau zu heben.

---

des XIIIe et XIVe siècles, in: Islamochristiana 6 (1980) 267. — Die relativ bescheidenen Missionserfolge rühren u. a. daher, daß nach muslimischer Tradition Apostasie im Regelfall mit dem Tod bestraft wird. Siehe dazu S. M. Zwemer, Das Gesetz wider den Abfall vom Islam, Gütersloh 1926; S. A. Rahman, Punishment of apostasy in Islam, Lahore 1972; A. Th. Khoury, Toleranz im Islam, München—Mainz 1980, 109—115 (= Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 22); Altenberge ^{2}1986 (= Studien 8). Einen weiteren Grund wird man in der unterschiedlichen politischen Geschlossenheit und Stabilität des jeweiligen muslimischen Herrschaftsraumes sehen müssen.

[11] D. Berg, Kreuzzugsbewegung und Propagatio fidei. Das Problem der Franziskanermission im 13. Jahrhundert und das Bild von der islamischen Welt in der zeitgenössischen Ordenshistoriographie, in: A. Zimmermann/I. Craemer-Ruegenberg (Hg.), Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, Berlin—New York 1985, 59—76 (= Miscellanea Mediaevalia 17); Zitat: 61; cf. ibid. 71. — Zur franziskanischen Friedensidee cf. ebenfalls D. Berg, Gesellschaftspolitische Implikationen der Vita minorum, insbesondere des franziskanischen Friedensgedankens, im 13. Jahrhundert, in: Renovatio et Reformatio, Festschrift L. Hödl, hg. M. Gerwing und G. Ruppert, Münster 1985, 181sqq.

[12] Cf. L. Hagemann, Der Ḳur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte, Frankfurt 1976, 56—67 (= Frankfurter Theologische Studien 21); dort ist weiterführende Literatur angegeben.

[13] Cf. B. Altaner, Die Dominikanermission des 13. Jahrhunderts l. c. 72—115. Zur Missionsstrategie bei den Dominikanern cf. M. Grabmann, die Missionsidee der Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts l. c. 137—146.

[14] Cf. B. Altaner, Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts l. c. 113—136; id., Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts l. c. 233—241 id., Zur Kenntnis des Arabischen im 13. und 14. Jahrhundert l. c. 437—452.

3. Die Schrift De rationibus fidei

Auf dem Hintergrund dieser dominikanischen Missionsstrategie ist die Schrift De rationibus fidei von Thomas von Aquin zu sehen. Sie ist als Antwortschreiben auf eine Anfrage eines Cantor Antiochenus zwar zunächst eine Gelegenheitsschrift, bietet aber in ihren präzisen theologischen Aussagen eine prägnante Zusammenfassung zentraler christlicher Glaubensmysterien in Auseinandersetzung mit islamischen Glaubenspositionen. Unbekannt ist, wer der Cantor Antiochenus ist. Nach P. A. Uccelli handelt es sich dabei um einen der vielen Predigerbrüder, die schon zu Thomas' Lebzeiten im Orient wirkten, oder vielleicht um einen Kirchenfürsten aus Antiochien, der auf die große Gelehrsamkeit des Aquinaten aufmerksam geworden sei[15]. A. Walz vermutet, daß der genannte Cantor möglicherweise durch seinen Bischof, den Dominikaner Christian Elia, an Thomas von Aquin verwiesen wurde[16].

Die dritte, posthum erschienene Ausgabe von M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, erwähnt diese Hypothese ohne Kommentar[17]. Historisch ist diese These kaum mehr überprüfbar[18]. Möglich ist auch, daß die Dominikaner seinerzeit in Antiochia einen Konvent hatten, über den das Bittschreiben des Kantors an Thomas von Aquin gegangen sein könnte[19]. Vielleicht aber hatte sich der Kantor selbst aus politischen Gründen von Antiochien nach Italien zurückgezogen, wie etwa auch der Patriarch Opizo, der seit 1260 dort lebte[20]. 1268 wurde Antiochia ja von den Mamluken unter Sultan Baibars von Ägypten erobert und stand damit — wie schon 637 — wieder unter muslimischer Herrschaft, nachdem es zwischenzeitlich 1098 von den Kreuzfahrern zurückgewonnen worden war.

3.1 Ihre Abfassungszeit

Die Schrift De rationibus fidei steht inhaltlich der Summa contra Gentiles äußerst nahe, jener großen Gesamtdarstellung des christlichen Glaubens

---

[15] P. A. Uccelli, S. Thomae Aquinatis in ... in Isaiam prohetam, in tres psalmos David, in Boethium de hebdomadibus et de trinitate expositiones etc., Romae 1880, 488.

[16] Cf. A. Walz, San Thomas d'Aquino, Roma 1945, 110.

[17] Cf. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung, Münster 1931; ³1949; Nachdruck mit Literaturergänzungen von R. Heinzmann, Münster 1967, 316; id., Die Schrift: De rationibus fidei contra Saracenos Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum des heiligen Thomas von Aquin, in: Scholastik 17 (1942) 187—216; hier: 188.

[18] Cf. Stephan von Salagnac/Bernhard Gui, De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit, ed. Th. Kaepelli, Romae 1949, 28, Anm. 16 (= Monumenta Ordinis Praedicatorum historia 22); B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts l. c. 36—38; Cl. Cahen, La Syrie du Nord à l'époque des croisades, Paris 1940, 662—664.

[19] Cf. B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts l. c. 28—29.

[20] Cf. Cl. Cahen, La Syrie du Nord à l'époque des croisades l. c. 662.

also, die in besonderer Weise um eine auch von Nichtchristen verstehbare Argumentation bemüht ist[21]. Diese inhaltliche Verwandtschaft, auf die wir noch zurückkommen werden, dürfte zumindest auch Anhaltspunkte für eine mögliche Datierung von De rationibus fidei bieten. Denn Thomas verweist in dieser kleinen Schrift wiederholt auf Contra Gentiles[22].

Aus dieser Tatsache darf zu Recht gefolgert werden, daß sie bereits abgeschlossen vorlag und somit verfügbar war[23]. Unter dieser Voraussetzung kam M. Grabmann zu dem Schluß, daß De rationibus fidei „bald nach der Summa contra Gentiles, auf die sie am Schluß ganz deutlich verweist, verfaßt worden" sei[24]. Die Summa contra Gentiles ihrerseits hielt er „vor Oktober 1264" für abgeschlossen[25]. Ähnlich äußerte sich A. Walz, der das Opusculum in die gleiche Zeit wie Contra Errores Graecorum gegen 1264 einordnete[26]. Auch J. V. De Groot hatte seinerzeit in seiner Thomasbiographie De rationibus fidei unmittelbar im Anschluß an die Summa contra Gentiles behandelt[27]. Sicher ist – darüber kann kein Zweifel bestehen –, daß De rationibus fidei die Summa contra Gentiles inhaltlich voraussetzt. Damit steht aber noch nicht die Datierung auf ca. 1264 fest. Denn zum einen hat Thomas in Kapitel 69 des IV. Buches von Contra Gentiles wörtlich ein Kapitel aus Contra Errores Graecorum (II, 39) wieder aufgenommen[28]; also muß man einen kleinen Verzug zwischen den beiden kleinen Opuscula in Betracht ziehen, da ja De rationibus fidei die Summa contra Gentiles selbst als vollendet voraussetzt; zum anderen ist bis dato nicht nachgewiesen, was M. Grabmann als gegeben annahm, daß nämlich Contra Gentiles bereits im Oktober 1264 vollständig vorlag[29]. Unter Berücksichtigung der bis dato verfügbaren Forschungsergebnisse schiebt A. Gauthier die Abfassungszeit weiter hinaus. Er geht davon aus, daß die Summa contra Gentiles erst vor dem Zeitraum 1265–67 zum Abschluß gebracht worden ist[30]. P. Marc datiert sie sogar noch später:

---

[21] Cf. Thomas Aq., Summa contra Gentiles (= S. c. Gent.), Romae 1918–1930 (= ed. Leon. t. XIII–XV).

[22] Näheres dazu weiter unten in Kapitel 3.2.

[23] Cf. H.-F. Dondaine, Einleitung zu De rationibus fidei l. c. 6–7.

[24] M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin l. c. 316; id., Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933; Nachdruck: Darmstadt 1983, 82.

[25] Id., Die Schrift: De rationibus fidei etc. l. c. 188.

[26] A. Walz, Chronotaxis vitae et operum Sancti Thomae de Aquino, in: Angelicum 16 (1939) 467 (= Extractum ex Periodico „Angelicum", Romae 1939, 8).

[27] J. V. De Groot, Het leven van den St. Thomas van Aquino, Utrecht 1907, 150–175.

[28] Cf. Thomas, Aq., Contra Errores Graecorum, eingeleitet und ediert von H.-F. Dondaine Romae 1968 (= ed. Leon. t. XL/A).

[29] V. Anm. 25.

[30] In: Contra Gentiles, livre premier. Introduction de A. Gauthier, trad. de R. Bernier et M. Corvez, Paris 1961, 59.

Anfang 1273 in Neapel[31]. Wir können hier im knappen Rahmen unserer Ausführungen nicht näher darauf eingehen und müssen uns, was die Abfassungszeit von De rationibus fidei betrifft, mit der relativen Datierung, eben nach Vollendung der Summa contra Gentiles, begnügen[32]. Auch der Vorschlag von P. Mandonnet hilft nicht weiter. Er hatte als terminus ad quem 1268 ins Auge gefaßt[33]. Doch selbst nach der Eroberung von Antiochia konnte sich ja der Cantor Antiochenus, hätte er damals Stadt und Land verlassen, weiterhin für die von ihm angesprochene Problematik interessieren oder gar gehofft haben, seinen Dienst irgendwann wieder dort aufnehmen zu können[34]. Wir müssen uns deshalb damit bescheiden, daß die Schrift De rationibus fidei nach Fertigstellung der Summa contra Gentiles verfaßt worden ist.

3.2 Ihre Verwandtschaft mit der Summa contra Gentiles

Inhaltlich kommt die Schrift De rationibus fidei der Summa contra Gentiles sehr nahe. Die gedankliche Verwandtschaft zwischen beiden Schriften ist offenkundig. Schon J. V. De Groot deutete darauf hin[35]. M. Grabmann hat sie nachdrücklich unterstrichen und Beweise dafür geliefert und H.-F. Dondaine[36] hat diese innere Affinität dann in seiner Edition des Opusculum detailliert belegt[37]. Die Summa contra Gentiles verfaßte Thomas von Aquin wohl auf Veranlassung von Raymundus Pennaforte, einer der führenden Persönlichkeiten des Dominikanerordens, die sich für eine Missionierung der Muslime in Spanien engagierten. Seiner Initiative ist es auch zu verdanken, daß das Studium der arabischen Sprache in Spanien eingeführt wurde[38]. Allem Anschein nach war Contra Gentiles

---

[31] Cf. P. Marc, S. Thomae Aq., Liber de veritate fidei catholicae contra errores infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles, vol. I: Introductio, Turin—Paris 1967, 1—382.

[32] Cf. H.-F. Dondaine, Einleitung zu De rationibus fidei l. c. 7.

[33] Cf. P. Mandonnet, Chronologie sommaire de la vie et des écrits de Saint Thomas, in: Revue des sciences phil. et theol. 9 (1920) 151.

[34] Cf. H.-F. Dondaine, Einleitung zu De rationibus fidei l. c. 7.

[35] J.V. De Groot, Het leven van den St. Thomas van Aquino l. c. 171.

[36] M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei etc. l. c. 187—216; id., Die Werke des hl. Thomas von Aquin l. c. 316.

[37] V. Anm. 1.

[38] Cf. B. Altaner, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts l. c. 91 sowie 92, Anm. 20 und 21; id., Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts l. c. 118—119; id., Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts l. c. 236—237; A. Cortabería, San Ramón de Penyafort y las Escuelas Dominicanas de Lenguas, in: Escritos del Vedat 7 (1977) 125—154; J. Fortmentin, Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los Estudios de Arabe y Hebreo promovidos por San Ramón de Penyafort, in: ibid. 155—177. Cf. des weiteren den bibliographischen Überblick bei A. Robles Sierra, Fray Ramón Martí de Subirats, O. P. y el diálogo misional en el siglo XIII, Burgos 1986, 87—88.

als Lehrbuch für die vom Dominikanerorden eingerichteten Kollegien zur Ausbildung künftiger Missionare gedacht[39].

Das Opusculum De rationibus fidei ist größtenteils eine Auseinandersetzung mit konkreten islamischen Glaubenspositionen. Wie schon angedeutet, verweist Thomas von Aquin darin selbst auf seine Summa contra Gentiles, so am Ende des 1. Kapitels seines Opusculum: ... *quae tamen alibi diffusius pertractavi*[40], oder auch ganz zum Schluß seiner Ausführungen im 10. Kapitel: ... *quae tamen alibi diligentius pertractata sunt*[41]. Ein ähnlicher Hinweis findet sich im 7. Kapitel: ... *ad eos autem qui omnia ex necessitate provenire dicunt a Deo, operosius a nobis alibi disputatum*[42], ein Hinweis, der gewiß auf Kapitel 23 des II. Buches von Contra Gentiles zielt[43]. Außer diesen drei sich ähnelnden Anspielungen auf sein größeres Werk erinnert ebenfalls im 7. Kapitel von De rationibus fidei der Absatz 7, 32—41 über den Kreuzestod Jesu ganz offensichtlich an Contra Gentiles lib. IV, c. 54, ja grenzt gar an verbale Übereinstimmung.

Zu Recht hat M. Grabmann betont, daß Thomas von Aquin gerade in seinen kleinen Abhandlungen „sein außerordentliches Talent in der scharfen, kurzen und klaren Prägung und Fassung großer philosophischer und theologischer Gedanken und Gedankenreihen“ zeigt[44]. Das trifft auch auf das Opusculum De rationibus fidei zu. Auch diese Schrift, so M. Grabmann weiter, „bekundet das Bemühen und Können, die vorgelegten Fragepunkte in möglichst klarer, faßlicher und doch recht gründlicher Weise zu behandeln“[45]. Gedanken, die in der Summa contra Gentiles eingehend und ausführlich dargelegt sind, faßte Thomas in De rationibus fidei kurz und präzise zusammen[46].

4. Methodologische Überlegungen

Wenn auch De rationibus fidei als Antwortschreiben auf die Fragen des Cantor Antiochenus zunächst einmal eine Gelegenheitsschrift ist, so ist

---

[39] Cf. M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei etc. l. c. 188sq.; zu Contra Gentiles selbst cf. F. Cacucci, Il concetto teologico di immagine nella „Summa contra Gentiles“ di Tommaso da'Aquino, Roma 1971. — Zum Verhältnis der Summa contra Gentiles zur Schrift Pugio fidei des Raymundus Martini cf. die Ausführungen von J. I. Saranyana, La creacion „Ab aeterno“ Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí von San Buenaventura, in: Scripta Theologia V, Pamplona 1973, 147—153 mit weiteren Literaturangaben; A. Huerga, Hipótesis sobre al Summa contra Gentiles y el Pugio Fidei, in: Angelicum 51 (1974) 533—557.

[40] Thomas Aq., De rationibus fidei c. 1, 63—64.

[41] Ibid. c. 10, 111—112.

[42] Ibid., c. 7, 29—31.

[43] Cf. S. c. Gent. II, c. 23.

[44] M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei etc. l. c. 191.

[45] Ibid. 192.

[46] Weitere Stellenbelege bei H.-F. Dondaine in der kritischen Edition des Textes: De rationibus fidei l. c. 57sqq.

dennoch ihr Inhalt nicht minder grundsätzlicher Natur als es die in der Summa contra Gentiles gemachten Ausführungen sind. Hier wie dort weiß sich Thomas fundamentalen missionstheoretischen Prinzipien in bezug auf die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen verpflichtet.

4.1 Den Glauben ver-antworten

In De rationibus fidei beginnt Thomas von Aquin seine Darlegungen mit dem programmatischen Satz: „Seid stets bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über das, was an Hoffnung und Glauben in euch ist!" (1 Petr 3, 15). Diese Stelle aus dem ersten Petrusbrief gilt bis heute als Magna Charta der Fundamentaltheologie oder Apologetik[47]. Das damit gekennzeichnete Anliegen der Verantwortung des Glaubens ist so alt wie die christliche Theologie als solche[48]. Diese geforderte Verantwortungsbereitschaft jedem gegenüber, der nach dem Grund des Glaubens fragt, ist ein bleibender Grundzug christlicher Theologie überhaupt. Die Adressaten der Glaubensverantwortung freilich ändern sich: Zunächst war der Adressat die heidnische Umwelt des Römischen Imperiums, geistig repräsentiert in der hellenistischen Philosophie und politischen Metaphysik Roms. Im Mittelalter war es dann vor allem der Islam, der — geopolitisch betrachtet — von einem seinerzeit toten Winkel der Erde aus einen gewaltigen Siegeszug aufgrund der von der Kraft ihres Glaubens mobilisierten muslimischen Araber in Verbindung mit im Laufe der Zeit zunehmenden handfesten wirtschaftlich-ökonomischen Interessen angetreten hatte und wegen seiner wachsenden religiöspolitischen Macht christlicherseits als Bedrohung empfunden wurde. Aus dieser geistigen, religiösen und gesellschaftspolitischen Konstellation heraus waren die Fragen des Cantor Antiochenus erwachsen, mit denen er sich an Thomas von Aquin mit der Bitte um Beantwortung wandte. In dieser Situation erinnert Thomas zunächst an jenes Prinzip christlicher Theologie, das jeden Christen betrifft, bereit zu sein, seinen Glauben gegenüber den Objektionen, Schwierigkeiten und Problemen der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Situation zu verantworten.

---

[47] Cf. J. B. Metz, Art. Apologetik, in: Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. I, Freiburg—Basel—Wien 1968, Sp. 266—276; H. Wagner, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 1981; H. Fries, Fundamentaltheologie, Graz—Wien—Köln 1985; H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn—München—Wien—Zürich 1985.

[48] J.B. Metz, Art. Apologetik l. c. 266sqq.

4.2 Die Rationabilität des Glaubens aufzeigen

Diese Verantwortungsbereitschaft, so Thomas im 2. Kapitel *Qualiter sit disputandum contra infideles*, kann nicht darauf abzielen, den christlichen Glauben zu beweisen[49]. Deswegen schärft er dem Cantor Antiochenus als erstes ein, den Glauben nicht *rationibus necessariis* beweisen zu wollen. Denn nicht die Rationalität des im Glauben Vorgegebenen, sondern dessen Rationabilität gelte es aufzuzeigen: *De hoc tamen primo admonere te volo quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes ut fidem rationibus necessariis probes, hoc enim sublimitati fidei derogaret cuius veritas non solum humanas mentes sed etiam angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est, sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem*[50]. In prägnanter Form faßt Thomas von Aquin hier die Grundsätze seiner theologischen Methode im Dialog mit den Nichtchristen zusammen. Weil der von Gott geoffenbarte Inhalt des Glaubens, so seine Argumentation, keinesfalls falsch sein kann — Gott selbst ist ja sein Garant — kann diese göttlich verbürgte Wahrheit auch nicht in einem unlösbaren Widerspruch zur Vernunftwahrheit stehen. Denn das, was nicht falsch ist, weil es nicht falsch sein kann, kann auch nicht durch zwingende Vernunftgründe als falsch erwiesen werden. Folglich kann der von Gott garantierte Glaube, da er menschliche Erkenntnis übersteigt, weder *rationibus necessariis* bewiesen noch durch solche widerlegt werden. Deswegen kann das Bemühen des christlichen Apologeten nicht darauf aus sein, den Glauben beweisen zu wollen, sondern muß darauf gerichtet sein, diesen Glauben zu verteidigen[51]. Das fordere bereits der 1. Petrusbrief: ... *unde et beatus Petrus non dicit ‚parati semper ad probationem', sed ‚ad satisfactionem', ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur*[52].

In diesem missionstheoretischen Ansatz bei Thomas von Aquin wird die kritisch-negative Funktion seiner theologischen Methode ersichtlich, die erkennen läßt, daß jede Theologie vor einer letzten unüberschreitbaren Grenze steht, die weder rationalistisch einholbar ist noch rationalistisch eingeebnet werden kann[53]. Umso mehr ist gefordert, was allenfalls

---

49 Thomas Aq., De rationibus fidei c. 2, 1—22 l. c. 58.

50 Ibid. c. 2, 1—15 l. c. 58.

51 Ibid. c. 2, 16—18 l. c. 58: *Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat.*

52 Ibid. 2, 18—22 l. c. 58.

53 Cf. e. g. S. theol. I q. 3 prol.: *Quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.* — Cf. K. Rahner, Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin, in: Schriften zur Theologie 12 (1975)

und letzten Endes möglich ist: der Versuch, die Rationabilität des Glaubens aufzuzeigen[54].

4.3 Nach einer gemeinsamen Ausgangsbasis suchen

In seinen methodologischen Überlegungen für eine Auseinandersetzung mit Andersgläubigen nennt Thomas von Aquin dem Cantor Antiochenus ein weiteres missionstheoretisches Prinzip. Dieser hatte — mit den Schwierigkeiten des christlich-muslimischen Gesprächs offensichtlich wohl vertraut — in seiner Anfrage von sich aus um *rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt* gebeten[55]; *frustra enim videtur* antwortet Thomas, *auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt*[56]. So selbstverständlich dieser Hinweis klingen mag, er ist es ganz und gar nicht. Immer wieder ist nämlich in der Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam versucht worden, den Koran biblisch und die Bibel koranisch zu interpretieren. Dieser Weg führt allerdings in eine Sackgasse. Deswegen ist die Suche nach einer gemeinsamen Ausgangsposition, die von beiden Seiten akzeptiert wird, von äußerster Wichtigkeit. Thomas von Aquin hat dieses hermeneutische Problem bereits in seiner Summa contra Gentiles thematisiert. Es sei schwierig, so schreibt er, andersgläubigen Auffassungen zu begegnen, und das aus zwei Gründen: Sie liegen nach ihm zum einen in seiner unzureichenden Kenntnis des anderen und dessen Position und zum anderen in der Nichtanerkennung der Bibel als authentischem Wort Gottes durch Muslime und Ungläubige. Da also die biblischen Schriften in der Auseinandersetzung mit ihnen nicht als Grundlage und gemeinsames Fundament vorausgesetzt werden können, bleibt nur die natürliche Vernunft als gemeinsame Basis. Wiederum scheint hier bei Thomas von Aquin die kritisch-negative Funktion seiner theologischen Methode durch. Wie wichtig gerade sie ihm in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen war, erhellt auch aus anderen Schriften des Aquinaten[57].

In diesem Sinne hat Thomas von Aquin in De rationibus fidei versucht, den vom Cantor Antiochenus vorgebrachten muslimischen Objektionen zu begegnen, und sich dementsprechend in seiner Darlegung christlicher

---

306—319 (Lit.); W. J. Hoye, Die Unerkennbarkeit Gottes als letzte Erkenntis nach Thomas von Aquin, 117—139.

[54] Cf. e. g. Super Boethium De Trinitate, Prooem. q. 2 a. 3 (ed. M. Calcaterra, Turin-Rom 1954, 333sq.); S. c. Gent. I, c. 1—9; S. theol. I q. 1 a. 8.

[55] De rationibus fidei c. 1, 55—56 l. c. 57.

[56] Ibid. c. 1, 56—58 l. c. 57.

[57] Thomas Aq., S. theol. I q. 1 a. 8.; cf. id., Quodlibetum IV q. 9 a 3.

Glaubensinhalte auf eine — wie er vermutete — auch von Muslimen nachvollziehbare Gedankenführung unter weitgehendem Verzicht auf biblische Zeugnisse beschränkt[58]. Nur im neunten Kapitel des Opusculum geht er mit Blick auf Griechen und Armeniern *ex auctoritatibus scripturae* vor[59].

5. Die Antwort auf muslimische Objektionen

Die von Thomas in De rationibus fidei angeführten muslimischen Objektionen beruhen auf der Mitteilung des Cantor Antiochenus, wie Thomas ausdrücklich betont[60]. Dieser Hinweis ist bemerkenswert, zeigt er doch, daß Thomas nicht zu den großen Kennern des Islams gehört. Zwar hat J. Waltz in Auseinandersetzung mit N. Daniel versucht, Thomas von Aquin umfangreichere Kenntnisse bezüglich des Islams zuzuschreiben, besonders was die Verwertung des Corpus Toletanum angeht, doch sind das bis dato vage Vermutungen. J. Waltz selbst bringt dafür keine hinreichenden Belege[61]. Thomas selbst bekennt sich offen zu seiner unzureichenden Kenntnis[62], und es gibt keinen Grund anzunehmen, daß er je den Koran gelesen hat, obwohl doch lateinische Übersetzungen vorlagen[63]. Die erste lateinische Koranübersetzung geht bekanntlich auf die Initiative von Petrus Venerabilis zurück[64]. Was sich bei Thomas über Muhammad und seine Lehre findet, sind die damals in intellektuellen Kreisen des Westens allenthalben bekannten Überlieferungen. Daraus auf eine Verbindung gar zur Summa totius haeresis Saracenorum des Petrus Venerabilis

---

58 *Rationes verisimiles et probabiles ... ad veritatis manifestationem*: S. c. Gent. I, c. 9.

59 De rationibus fidei c. 9 l. c. 69—72.

60 Cf. ibid. c. 1, 25; c. 1, 27; c. 1, 48.

61 Cf. J. Waltz, Muhammad and the Muslims in St. Thomas Aquinas, in: Muslim World 66 (1976) 81—95; N. Daniel, Islam and the West l. c. 336, Anm. 25: „Aquinas (contra Gentiles I, 1) argued that, as the Scriptures are unacceptable to Muslims, it is necessary to have recourse to natural reason. Because of this very fact, he can scarcely be counted among writers on the religion of Islam. His rational scheme was constructet with little (if any) reference to it".

62 Cf. S. c. Gent. I, c. 1; v. ibid. I, c. 6; III, c. 27; IV, c. 83.

63 Cf. M.-Th. d'Alverny, Deux traductions latines du Coran au moyen-âge, in: AHD 16 (1947/48) 69—113; ead., La Connaissance de l'Islam en Occident du IXe siècle au milieu du XIIe siècle, in: L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, vol. II, Spoleto 1965, 577—602 (= Settimane di studio del centro Italiano di studi sull'alto medioevo XII).

64 Cf. L. Hagemann, Die erste lateinische Koranübersetzung — Mittel zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen im Mittelalter? in: A. Zimmermann/I. Craemer-Ruegenberg (Hg.). Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter, Berlin—New York 1985, 45—58 (= Miscellanea Mediaevalia 17); dort ist weitere Literatur angegeben.

schließen zu wollen[65], scheint unangebracht[66]. Wie De rationibus fidei ausweist, gehen die Islamkenntnisse von Thomas über ein rudimentäres Wissen nicht hinaus.

5.1 Der eine Gott in drei Personen

Irrident enim Saraceni, ut dicis, quod Christum Dei Filium dicimus cum Deus uxorem non habeat; et reputant nos insanos quod tres personas confitemur in Deo, per hoc aestimantes nos tres deos profiteri[67]. Was Thomas hier als Aussage des Cantor Antiochenus repetiert, gibt authentisch die muslimische Position wieder. In der Tat weist der Koran unmißverständlich die christliche Lehre von der Trinität zurück: „Glaubt an Gott und sagt nicht: Drei! Hört auf, das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört (alles), was im Himmel und auf Erden ist, und Gott genügt als Sachwalter" (Koran 4, 171)[68]. Allerdings gibt der Koran die christliche Trinitätsauffassung nicht korrekt wieder. Er scheint den christlichen Dreifaltigkeitsglauben als Tritheismus mißverstanden zu haben und sich eine Trias aus Gott (Vater), Maria (Mutter) und Jesus (Kind) vorzustellen, wie aus der Frage in Sure 5, 116 hervorgeht: „Und (dann), wenn Gott sagt: Jesus, Sohn der Maria! Hast du (etwa) zu den Leuten gesagt: Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern? ...". Von diesem Mißverständnis abgesehen, polemisiert der Koran gegen die Christen, die sich zur Dreifaltigkeit Gottes bekennen, und verbindet seine Zurückweisung der Trinitätslehre mit der Androhung der göttlichen Strafe: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist einer von dreien. Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Und wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, so wird diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, eine schmerzhafte Strafe treffen" (Koran 5, 73). Mit der immer wiederholten Betonung der Einzigkeit Gottes geht der Koran zwar in erster Linie gegen den altarabischen Polytheismus vor, trifft aber damit ebenso auch den Kern des christlichen Gottesbegriffs: „(Er ist) der Schöpfer von Himmel und Erde. Wie sollte er zu Kindern kommen, wo er doch keine Gefährtin hatte (die sie ihm hätte zur Welt bringen können) und (von sich aus) alles geschaffen hat (was in der Welt ist)? Er weiß über alles Bescheid" (Koran 6, 101).

---

[65] Cf. dazu Anm. 9.
[66] Gegen J. Waltz, Muhammad and the Muslims in St. Thomas l. c. 89sq.
[67] De rationibus fidei c. 1, 26–30 l. c. 57.
[68] Wir zitieren den Koran in der deutschen übersetzung nach R. Paret, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1966; cf. id., Der Koran. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1971.

Thomas von Aquin weist die koranische Verzerrung des christlichen Trinitätsglaubens zurück und führt im dritten Kapitel aus: *Qualiter in divinis generatio sit accipienda*[69]. Im Anschluß daran erläutert er den christlichen Standpunkt, indem er die Geistigkeit des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater *per modum intellectus*[70] und des Hervorgangs des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohn *per modum amoris*[71] darlegt, um zu zeigen, wie drei durch innertrinitarische Relationen real verschiedene Hypostasen oder Personen in einer einzigen göttlichen Wesenheit denkbar sind[72]. Die hier von Thomas in aller Kürze vorgetragenen Gedankengänge geben die von ihm aus anderen Werken und dort ausführlicher explizierten Argumentationen gerafft wieder[73].

5.2 Der Kreuzestod Jesu und seine Deutung: Im Kreuz ist Heil und Erlösung

Einen weiteren Schwerpunkt in der theologischen Auseinandersetzung mit islamischen Positionen bildet in De rationibus fidei die christliche Deutung des Kreuzestodes Jesu[74].

Irrident etiam Saraceni quod Christum Dei Filium pro salute humani generis dicimus crucifixum, quia si est Deus omnipotens potuit absque sui Filii passione genus humanum salvare; potuit etiam sic constituere hominem ut peccare non posset[75]. Was den Kreuzestod Jesu betrifft, ist die Aussage des Korans eindeutig. Gegen die Juden, die nach Sure 4, 157 beteuern: „Wir haben Christus Jesus den Sohn der Maria und Gesandten Gottes getötet", wird behauptet: „Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten). Und diejenigen, die über ihn uneins sind, sind im Zweifel über ihn. Sie haben kein Wissen über ihn, gehen vielmehr Vermutungen nach. Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit

---

[69] De rationibus fidei c. 3, 1–23 l. c. 58.

[70] Ibid. c. 3, 24–133 l. c. 58–59.

[71] Ibid. c. 4, 1–94 l. c. 59–60.

[72] Ibid. c. 4, 95–113 l. c. 60–61.

[73] Zu c. 3 cf. S. c. Gent. IV, c. 11; De pot. q. 2 a. 1 et q. 10 a. 1. et 2; S. theol. I q. 27 a. et 2; Lect. super Ioh. c. 1, lect. 1; Comp. theol. c. 37–44. – Zu c. 4 cf. S.c. Gent. IV, c. 19; De pot. q. 10 a. 1 et 2; S. theol. I q. 27 a. 3; Comp. theol. c. 46–49. – Cf. H. Jorissen, Zur Struktur des Traktates „De Deo" in der Summa theologiae bei Thomas von Aquin, in: M. Böhnke/H. Heinz (Hg.), Im Gespräch mit dem Dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift W. Breuning, Düsseldorf 1985, 231–257 (Lit.); G. Scherer, Die Unbegreiflichkeit Gottes und die Trinität bei Thomas von Aquin, in: ibid. 258–275.

[74] Cf. De rationibus fidei c. 5–7 l. c. 61–68. – Cf. H. Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung, Düsseldorf [2]1971.

[75] De rationibus fidei c. 1, 30–35.

getötet. Nein, Gott hat ihn zu sich (in den Himmel) erhoben. Gott ist mächtig und weise."[76] Danach gelang es den Juden nicht, Jesus zu kreuzigen[77]. Gott hat ihn errettet, er allein verfügt über Leben und Tod[78]. Ein schmachvoller Tod eines Gesandten würde gegen die Ehre Gottes sein, so die Auffassung des Korans[79].

Zweifellos stellt die Leugnung der Kreuzigung Jesu die christliche Soteriologie in Frage. Deswegen versucht Thomas von Aquin, der Bitte des Cantor Antiochenus zu entsprechen und die christliche Lehre vom Kreuzes- und Erlösungstod Jesu zu rechtfertigen. Die Muslime, so seine Meinung, verstehen *tanti mysterii profunditatem* nicht[80]. Deshalb ist es nach ihm nötig, weiter auszuholen und sich vorab über den Sinn der Inkarnation klar zu werden[81].

Seine Grundgedanken sind folgende:

1. In Ermangelung der ursprünglichen Gerechtigkeit war der gefallene Mensch von sich aus unfähig, der göttlichen Gerechtigkeit genugzutun[82]. Er bedurfte der gnadenhaften Erneuerung durch Gott: *Defectum igitur peccati, qui nihil est aliud quam perversitas voluntatis, praecipue Deo convenit removere, et per Verbum suum quo universam condidit creaturam*[83].

2. Wozu der Mensch von sich aus nicht in der Lage gewesen wäre, nämlich sich selbst zu erlösen, das verdankt er Gott, der aufgrund seiner erbarmungsvollen Liebe zu den Menschen in seinem Selbstengagement in der Person des Sohnes die menschliche Natur restituierte und allen Menschen wieder den Weg zum Heil eröffnete[84].

3. Dadurch, daß Gott Mensch geworden ist, hat er den Menschen jene Hoffnung auf ewige und vollkommene Glückseligkeit gegeben, die allein Gott von Natur aus besitzt[85].

---

[76] Koran 4, 157.

[77] Cf. ibid. 5, 110: „... als ich die Kinder Israels von dir zurückhielt (so daß sie dir nichts anhaben konnten) ...".

[78] Ibid. 3, 145.

[79] Cf. ibid. 29, 34.

[80] De rationbibus fidei c. 5, 4 l. c. 61.

[81] Ibid. c. 5–7 l. c. 61. – Cf. R. Haubst, Vom Sinn der Menschwerdung. „Cur Deus homo", München 1969.

[82] Cf. Anselm von Canterbury, De conceptu virginali et peccato originali c. 5, in: Opera omnia, ed. F. S. Schmitt, t. II, Roma 1940, 141, 25.

[83] De rationibus fidei c. 5, 62–65 l. c. 61. – Cf. A. Zimmermann, Zur Lehre des Thomas von Aquin vom defectus naturalis, 43–52.

[84] De rationibus fidei c. 5, 65sqq. l. c. 61sq. – Cf. E. J. Fitzpatrick, The Sin of Adam in the Writings of St. Thomas Aquinas, Mundelein 1950; G. Siewerth, Die christliche Erbsündenlehre. Entwickelt auf Grund der Theologie des hl. Thomas, Eichstätt 1964; O. H. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967; id./R. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, 96sqq.

[85] De rationibus fidei c. 5, 124–137 l. c. 62. – Cf. B. M. Lemeer, De desiderio naturali ad visionem beatificam, Roma 1948.

Die Bedingung der Erfüllung menschlicher Heilshoffnung ist nach Thomas von Aquin die Inkarnation Gottes. Deswegen ist es ihm wichtig, im folgenden die *unio hypostatica* in Jesus Christus zu erläutern und den Leser mittels der Analogie der Einheit von Seele und Leib im Menschen an das Mysterium der hypostatischen Vereinigung von Logos und menschlicher Natur in Jesus Christus heranzuführen[86].

Unter Voraussetzung dieser spekulativen Christologie geht Thomas von Aquin dann im 7. Kapitel von De rationibus fidei auf die muslimischerseits gegen den Kreuzestod Jesu und seine Deutung als Erlösungstod erhobenen oben genannten Einwände ein. Er will damit zum richtigen Verständnis dessen beitragen, was der christliche Glaube meint, wenn er den Kreuzestod Jesu Christi als Erlösungstod bekennt[87]. Die Gedankenführung ist folgende:

1. Das christliche Bekenntnis, daß Gott als das fleischgewordene Wort Gottes gelitten habe und gestorben sei, beinhaltet deswegen keinen Widerspruch, da ja Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, sowohl die göttliche als auch die menschliche Natur besaß. Gelitten hat er gemäß seiner menschlichen, nicht seiner göttlichen Natur nach[88].

2. Die Notwendigkeit des Kreuzestodes Jesu ergibt sich nicht zuletzt aus dem *ordo iustitiae*: Nur durch das Leiden und den Tod des menschgewordenen Sohnes Gottes konnte die adäquate Genugtuung für die in der Sünde liegende unendliche Beleidigung Gottes geleistet werden[89].

Freilich konstatiert Thomas, daß ein derartiges Verständnis des Leidens und Sterbens Christi sowie die Einsicht in die Sinnhaftigkeit und Angemessenheit seines Kreuzestodes vom Glauben getragen sein muß, ja erst aus ihm heraus erwächst: *Si quis ergo convenientiam passionis et mortis Christi pia intentione consideret, tantam sapientiae profunditatem inveniet ut semper aliqua cogitanti plura et maiora occurrant, ita quod experiri possit verum esse quod Apostolus dicit „Nos praedicamus Christum crucifixum, Iudaeis quidem scandalum,*

---

[86] De rationibus fidei c. 6 l. c. 62–65. Auf diese Weise war Thomas das Problem bereits in seiner Summa contra Gentiles angegangen: S. c. Gent. IV, c. 41. Er hatte sich dabei u. a. auf die aus Augustinus entnommene Stelle im Symbolum „Quicumque“ pseudo-Athanasianum berufen: *Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus* (ES 76); cf. Augustinus, Tract. in Joh. LXXVIII 3 (CCSL 36, 524). Cf. M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei etc. l. c. 199–205; O. Schweizer, Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin, Fribourg 1957.

[87] *Qualiter sit accipiendum quod dicitur Verbum Dei esse passum et mortuum et quod ex hoc nullum inconveniens sequitur*: De rationibus fidei c. 7, 2–4 l. c. 65.

[88] Cf. ibid. c. 7, 4–10 l. c. 65.

[89] Cf. ibid. c. 7, 203–212 l. c. 68: *Nullus autem purus homo erat infinitae dignitatis cuius satisfactio posset esse condigna contra Dei iniuriam; oportuit igitur ut esset aliquis homo infinitae dignitatis qui poenam subiret pro omnibus et sic condigne satisfaceret pro totius mundi peccatis. Ad hoc igitur unigenitum Dei Verbum, verus Deus et Dei Filius, naturam humanam assumpsit et in ea mortem pati voluit, ut totum humanum genus a peccato satisfaciendo purgaret...*

gentibus autem stultitiam; nobis autem Christum Dei virtutem et Dei sapientiam". Et iterum „Quod stultum est Dei sapientius est hominibus"[90].

Weil eben eine solche Einsicht in die Sinnhaftigkeit und Angemessenheit des Kreuzestodes Christi die menschliche Vernunft übersteigt, führt Thomas über die Argumentation aus dem *ordo iustitiae* hinaus in spiritueller Ausdeutung neutestamentlicher Überlieferungen eine Reihe von Konvenienzgründen an, die gerade diese im Plan der göttlichen Vorsehung verankerte Art der Erlösung durch das Leiden und den Tod des Gottessohnes als einzig adaequat und allein Gottes würdig erscheinen lassen sollen[91]. Derartige spirituelle Beweggründe für die Konvenienz des Leidens und Sterbens Christi haben Thomas offensichtlich vor allem gegen Ende seines Lebens angesprochen[92].

Exkurs: Von der Möglichkeit der Transsubstantiation

In direktem Anschluß an seine Ausführungen über den Sinn der Erlösung durch das Leiden und Sterben Christi geht Thomas von Aquin im achten Kapitel kurz auf einen vom Cantor Antiochenus vorgebrachten muslimischen Einwand zum christlichen Eucharistieverständnis ein[93].

Improperant (Saraceni) etiam Christianis quod codidie in altari comedunt Deum suum et quod corpus Christi, si esset ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum[94]. Thomas weist diesen Vorwurf als irrig und grundlos zurück[95]. Offensichtlich hat er ihn für dermaßen lächerlich gehalten, daß er sich scheute, substantiell darauf einzugehen, weil, so seine Begründung, in der der altchristliche Gedanke der Arkandisziplin nachklingt[96], vor Ungläubigen „‚die Geheimnisse des Glaubens nicht ausgebreitet werden dürfen'"[97]. Deswegen beschränkt sich Thomas im wesentlichen darauf, die Möglichkeit der Transsubstantiation aus der Allmacht Gottes heraus zu begründen[98]. Vielleicht hat er gerade in der auch muslimischerseits

---

[90] Ibid. c. 7, 32–41; Zitat: 1 Kor 1, 23–25, Cf. S. c. Gent. IV, c. 54.

[91] Cf. ibid. c. 7, 32sqq. l. c. 66sq.

[92] Cf. S. theol. III q. 46 a. 3.9.10.11. Cf. dazu J. M. Vosté, De Mysteriis Verbi Incarnati, Commentarius in Summam theol. S. Thomae III q. 27–59, Romae 1935. Weitere Überlegungen dazu bei M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei etc. l. c. 208.

[93] De rationibus fidei c. 8 l. c. 68–69.

[94] Ibid. c. 1, 35–39 l. c. 57.

[95] Ibid. c. 8, 13–15 l. c. 68: *Quam vane autem hoc sacramentum infideles irrideant, quilibet etiam parum instructus in christiana religione de facili potest attendere.* — Zur Transsubstantiation cf. A. Gerken, Theologie der Eucharistie, München 1973.

[96] Cf. dazu O. Perler, Art. Arkandisziplin, in: LThK, Bd. 1 (^{2}1957) Sp. 863–864 (Lit.).

[97] De rationibus fidei c. 8, 67sq. l. c. 69: *...infidelibus secreta fidei pandi non debent.*

[98] Ibid. c. 8, 16sqq. l. c. 68sq.

akzeptierten Allmacht Gottes – sie gehört bekanntlich zu den schönsten Namen Gottes[99] – eine Argumentationschance gesehen.

5.3 Von der Willensfreiheit des Menschen

Ein weiteres Problem in der Kontroverse mit Muslimen zentriert sich für den Cantor Antiochenus um die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen beziehungsweise seine Vorherbestimmung durch Gott. Auch in diesem Punkt erbittet er ein klärendes Wort. Thomas gibt die Anfrage so wieder: *Circa meritum vero quod ex libero dependet arbitrio, asseris tam Saracenos quam nationes alias necessitatem actibus humanis imponere ex praescientia vel ordinatione divina, dicentes quod homo non potest mori nec etiam peccare nisi sicut Deus ordinabit de homine, et quod quaelibet persona suum eventum habet scriptum in fronte*[100].

In seiner Antwort weist Thomas eingangs darauf hin, daß es sich hier um eine sehr heikle Fragestellung handle, die vorsichtig angegangen und sorgfältig bedacht werden müsse, um nicht dem Irrtum anheimzufallen[101]: *Erroneum enim est dicere quod humani actus et eventus praescientiae et ordinationi divinae non subsint; nec minus est erroneum dicere quod ex praescientia vel ordinatione divina humanis actibus necessitas ingeratur* ...[102].

Um diese Schwierigkeit des Problems weiß auch die islamische Theologie. Muhammad selbst scheint in der Beantwortung der Frage, ob der Mensch in seinem Handeln frei oder vorherbestimmt sei, unschlüssig gewesen zu sein, so jedenfalls der koranische Befund. Eine Reihe von Koranversen spricht von der Prädestination[103], in anderen Suren hingegen ist von der Willensfreiheit des Menschen die Rede[104]. Auch die islamischen Theologen sind sich in ihrer Meinung nicht einig. Auch ihre Interpretation bewegt sich zwischen dem Determinismus einerseits und der Lehre von der menschlichen Entscheidungsfreiheit andererseits.

---

[99] Cf. L. Gardet, Islam, Köln 1968, 57–58; A. Th. Khoury, Gebete des Islams, Mainz 1981 42–43 (= Topos-Taschenbücher 111).

[100] De rationibus fidei c. 1., 48–54 l. c. 57. – Cf. L. Hagemann/R. Glei (Hg.), Thomas von Aquin: De rationibus fidei l. c. Anm. 14 zu n. 5, 6.

[101] Ibid. c. 10, 6–8 l. c. 72: *In qua quaestione sic caute procedendum est ut veritas defendatur et falsitatis error vitetur.* – Cf. H. Vorster, Das Freiheitsverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther, Göttingen 1965.

[102] De rationibus fidei c. 10, 8–13 l. c. 72.

[103] Cf. Koran 9, 51; 15, 60; 25, 2; 27, 57; 57, 22; 11, 107; bezüglich der Bestimmung zum Glauben oder Unglauben cf. ibid. 2, 6sq.; 6, 25; 18, 57; 32, 13sq.; 45, 23; betreffs Rechtleitung und Irreführung v. 6, 39.125; 7, 178.186; 13, 33; 14, 4; 16, 37.93; 19, 97; 18, 17; 35, 8; 39, 23.37.

[104] Cf. ibid. 40, 17; 4, 79; nach Sure 18, 29 liegen Glaube beziehungsweise Unglaube in Menschenhand. – Koran 14, 4 und 18, 29 sind kontradiktorisch sich ausschließende Verse.

So lehrte z. B. die sogenannte Schule der Djabriten (*djabr* = Zwang) aus der Frühzeit des Islams einen strikten Determinismus. Sie führte alle menschlichen Handlungen — gute wie böse — unmittelbar auf Gott selbst zurück. Der Mensch sei nichts anderes als ein Werkzeug in der Hand des allmächtigen Schöpfergottes, der ausführe, was er wolle.

Gegen diese deterministische Position wandte sich im 9. Jahrhundert die Schule der Muʿtaziliten. Sie behauptete die Willensfreiheit des Menschen. Sie stehe nicht, so die Argumentation, im Widerspruch zur göttlichen Allmacht, denn der Mensch verdanke seine Entscheidungsfreiheit ja gerade dieser göttlichen Allmacht. Ferner sei zu bedenken, daß Gebote und Verbote erst dann einen Sinn erhielten, wenn der Mensch sich eigenverantwortlich für oder gegen sie entscheiden könne, um schließlich für sein Tun zur Rechenschaft gezogen zu werden.

Als Reaktion auf die Position der Muʿtaziliten kristallisierte sich im 10. Jahrhundert mit der Schule der Ash'ariten ein weiterer Interpretationsversuch heraus. Danach hat Gott in seiner Vorsehung von Ewigkeit her das Tun des Menschen vorherbestimmt; das in Zeit und Geschichte konkrete Zustandekommen der Taten vollzieht sich dann so: Verursacher und Vollbringer der Taten ist Gott, aber der einzelne Mensch gibt in der konkreten Situation seine Zustimmung dazu, eignet sie sich an (*kasb* oder *iktisāb*: cf. Koran 2, 281; 52, 21), so wird gesagt, und ist deshalb dafür auch verantwortlich.

Damit versucht die Schule der Ashʿariten einen gewissen Ausgleich zwischen der Position der Djabriten einerseits und der der Muʿtaziliten andererseits herzustellen. Daß damit keine befriedigende Lösung erzielt worden war, zeigten die zahlreichen Einwände, die gegen die Schule der Ashʿariten vorgebracht wurden, auf die wir hier nicht näher eingehen können[105].

Thomas seinerseits schlägt dem Cantor Antiochenus folgende Problemlösung vor:

1. Weil im Unterschied zur zeitgebundenen menschlichen Erkenntnis die Erkenntnis Gottes nicht zeitlich, sondern ewig ist — sie kennt weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern nur Gegenwart —, sieht Gott alles das, was sich für menschliche Wahrnehmung im zeitlichen Nacheinander vollzieht, als gegenwärtig, ohne dadurch den kontingenten Dingen eine Notwendigkeit zu verleihen[106].

---

[105] Zur Lehre der Djabriten, Ashʿariten und Muʿtaziliten cf. H. Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn—München—Wien 1962, 101—111. — Zum gesamten Problemfeld v. L. Gardet, Dieu et la destinée de l'Homme, Paris 1967; W. M. Watt, Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948; Id./M. Marmura, Der Islam II. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1985, 72—115 (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 25/2).

[106] De rationibus fidei c. 10, 17—85 l. c. 72—73.

2. Auch wenn die göttliche Weisheit vorausschauend den Ablauf der Dinge ordnet, haftet diesem Ablauf dennoch keine Notwendigkeit an, da die den einzelnen Dingen innewohnende Potentialität gemäß ihrer je eigenen Natur *actu* in Erscheinung tritt[107].

3. Ergo: Auch die menschlichen Handlungen unterliegen nicht der Notwendigkeit, sondern gehen aus der eigenen Willensfreiheit des Menschen hervor, gehört es doch zur Natur des Menschen als eines vernunftbegabten Wesens, sich sowohl so als auch anders entscheiden zu können[108].

Diese in aller Kürze vorgetragenen Gedanken hat Thomas anderweitig ausführlicher dargestellt[109].

6. Zur Wirkungsgeschichte von De rationibus fidei

Beachtung gefunden hat die Schrift De rationibus fidei schon sehr früh. Davon zeugen die zahlreichen Manuskripte, die es von ihr gibt und die H.-F. Dondaine in seiner Einleitung zur kritischen Edition des Opusculum, soweit sie ihm erreichbar waren, zusammengestellt hat[110], ebenso auch die frühen Drucke[111]. Im 14. Jahrhundert hat Demetrios Kydones, der Übersetzer der beiden Hauptwerke von Thomas, der Summa theologiae und der Summa contra Gentiles, auch De rationibus fidei ins Griechische übertragen[112]. Damit stand das Opusculum auch dem griechischen Sprachraum zur Verfügung.

Die besondere Wertschätzung von De rationibus fidei liegt in ihrer Eigenart als einer knappen inhaltlichen Zusammenfassung oder auch Präzi-

---

[107] Ibid. c. 10, 92–104 l. c. 73: *In actione autem divinae virtutis hoc considerari oportet quod operatur in omnibus et movet singula ad suos actus secundum modum uniuscuiusque; ita quod quaedam ex motione divina ex necessitate suas actiones perficiunt, ut apparet in motibus caelestium corporum, quaedam vero contingenter et interdum a propria actione dificiunt, ut apparet in actionibus corruptibilium corporum: arbor enim quandoque a fructificando impeditur et animal a generando. Sic ergo sapientia divina de rebus ordinat ut ordinata proveniant secundum modum propriarum causarum.*

[108] Ibid. c. 10, 104–109 l. c. 73: *Est autem hic modus naturalis hominis ut libere agat non aliqua necessitate coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent; sic igitur deus ordinat de actibus humanis ut tamen humani actus necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate.*

[109] Cf. S. c. Gent. I c. 64–71; S. theol. I q. 14 a. 13 u. ö. V. M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei etc. l. c. 212–216.

[110] Cf. H.-F. Dondaine, Einleitung zu De rationibus fidei l. c. 8sqq.

[111] Ibid.

[112] Ibid.; cf. P. Frassinetti, Il codice Torinese C-II-16 contenente la versione greca della Summa contra gentes ad opera di Dementrio Cidone, in: Studi Byzantini 7 (1953) 78–85; M. Jugie, Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et XVe s., in: Échos d'Orient 27 (1928) 385–402; M. Rackl, Demetrius Kydones als Verteidiger und Übersetzer des hl. Thomas von Aquin, in: Katholik 15 I (1915) 21–40; id., Die ungedruckte Verteidigungsschrift des Demetrius Kydones für Thomas von Aquin, in: Divus Thomas 7 (1920) 303–317; H.-G. Beck, Der Kampf um den thomistischen Theologiebegriff in Byzanz, in: ibid. 13 (1935) 1–22.

sierung gewisser Kapitel der Summa contra Gentiles begründet. Als solche hat sie, zumeist in Verbindung mit ihr, rasch ein reges Interesse gefunden. Freilich stand sie dabei immer im Schatten des unvergleichlich größeren Werkes.

Obwohl sich das Opusculum in seinem weitaus größten Teil als eine Apologie christlicher Glaubensinhalte gegenüber Muslimen präsentiert, ist es unter dieser Rücksicht bislang in der Forschung zu wenig beachtet und seine diesbezügliche Bedeutung nicht näher untersucht worden. N. Daniel erwähnt die Schrift überhaupt nicht[113]; auch R. W. Southern übergeht sie[114], ebenso U. Monneret de Villard[115]; B. Altaner streift sie nur kurz[116]. Dagegen hat M. Grabmann ihr eine eigene Abhandlung gewidmet, auf die wir schon mehrfach verwiesen haben[117]. Allerdings hat auch er sein Hauptaugenmerk auf den inhaltlichen Zusammenhang von De rationibus fidei und der Summa contra Gentiles gelegt, ohne den islambezogenen Hintergrund zu erhellen, der im Unterschied zu Contra Gentiles das Charakteristikum gerade dieser Schrift ist. Eben in dieser spezifischen Ausrichtung liegt ja ihre Besonderheit, durch die sie sich von dem größeren Werk abhebt. Selbst die kritische Edition des Opusculum trägt dieser Tatsache zu wenig Rechnung. Allzu spärlich sind jene Hinweise zur islamischen Theologie und Tradition ausgefallen, die den eigentlichen Hintergrund dieser Schrift über ihren konkreten Anlaß hinaus ausmachen[118]. Die Berücksichtigung der christlichen antiislamischen Polemik und Apologie — Thomas war ja nicht der erste, der sich derartigen Fragestellungen zugewandt hat — fehlt nahezu ganz[119]. Um aber den genuinen Stellenwert, den das Opusculum innerhalb der Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam einnimmt, richtig einschätzen und seine Bedeutung gebührend würdigen zu können, ist die Aufarbeitung des die Schrift inspirierenden Umfeldes unumgänglich.

7. Kritische Würdigung der Schrift

Die Schrift De rationibus fidei bietet nicht nur eine knappe Exposition des christlichen Glaubens im Hinblick auf Muslime, sondern enthält zu-

---

[113] Cf. N. Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh ³1966.

[114] Cf. R. W. Southern, Das Islambild des Mittelalters, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1981.

[115] Cf. U. Monneret de Villard, Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo l. c. 37 und 74.

[116] Cf. B. Altaner, Zur Geschichte der antiislamischen Polemik während des 13. und 14. Jahrhunderts l. c. 229.

[117] Cf. M. Grabmann, Die Schrift: De rationibus fidei etc. l. c. 187—216.

[118] Cf. De rationibus fidei l. c. 57sqq. (Quellenapparat).

[119] Ibid.

gleich für die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen generelle missionstheoretische Grundsätze und Prinzipien, die sich teils direkt aus den von Thomas angestellten methodologischen Überlegungen, teils indirekt aus der Art und Weise seiner Argumentation ergeben.

Seine prinzipielle missionstheoretische Forderung, strikt argumentativ vorzugehen, begründet er mit Verweis auf 1 Petr 3, 15 bibeltheologisch. Die dort verlangte uneingeschränkte Bereitschaft, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach dem Grund des Glaubens fragt, deutet er missionstheologisch aus, indem er diese Verantwortungsbereitschaft als stimulierendes Moment und innere Motivation auch auf die Auseinandersetzung mit Andersgläubigen überträgt.

Dem Charakter der Schrift entsprechend, steht in De rationibus fidei die Apologie des christlichen Glaubens im Mittelpunkt. Jede polemische Nuance ist ihr fremd. Dadurch hebt sie sich entscheidend aus der nahezu unüberschaubaren Fülle von Auseinandersetzungen mit dem Islam sowohl byzantinischer wie lateinischer Provenienz ab, die uns aus dem Mittelalter und darüber hinaus überliefert sind[120]. Nüchtern und sachbezogen tritt Thomas den ihm vom Cantor Antiochenus vorgelegten muslimischen Objektionen gegen den christlichen Glauben entgegen. Auch in dem gelegentlichen Hinweis auf die *irrisio* seitens der Muslime schwingt kein polemischer Unterton mit. Denn zum einen referiert Thomas, wenn er diese Formulierung wählt, jeweils muslimische Positionen, wie sie ihm der Cantor Antiochenus in seinen Fragen vorgegeben hatte[121]. Zum anderen steht dieser Hinweis, der auch anderweitig bei Thomas vorkommt, ganz im Dienst der Apologie des christlichen Glaubens. Dieser Glaube, so Thomas, soll und muß so vor der Vernunft begründet und verantwortet werden, daß er Andersgläubigen nicht den geringsten Anlaß zum Gespött bieten kann[122]. Von diesem apologetischen Interesse hat er sich leiten lassen.

Was die neutestamentlich geforderte Apologie des Glaubens betrifft, läßt Thomas keinen Zweifel daran, daß sie in Adaptation an den jeweiligen

---

[120] Cf. dazu die ausführlichen Bibliographien zur byzantinischen und lateinischen Tradition: A. Th. Khoury, Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens byzantins du langue grecque des VIIe—Xe siècles, in: Islamochristiana 1 (1975) 169—173; Addenda, in: ibid. 2 (1976) 194—195 und 4 (1978) 249; id., Auteurs chrétiens byzantins de langue grecque des XIe—XIIe siècles, in: ibid. 2 (1976) 242—245; id., Auteurs chrétiens byzantins de langue grecque des XIIIe—XIVe siècles, in: ibid. 4 (1978) 261—264; M. de Epalza, Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs chrétiens latins des VIIe—Xe siècles, in: ibid. 1 (1975) 173—176; Addenda et corrigenda, in: ibid. 2 (1976) 188—190; L. Hagemann, Auteurs chrétiens de langue latine des XIe—XIIe siècles, in: ibid. 5 (1979) 312—316; id., Auteurs chrétiens du monde latin des XIIIe et XIVe siècles, in: ibid. 6 (1980) 260—278.

[121] Cf. De rationibus fidei c. 1, 26sqq.

[122] Cf. e. g. S. theol. I. q. 46 a. 2; S. c. Gent. I, c. 9.

Gesprächspartner erfolgen, d. h. den je eigenen Verstehenshorizont der Adressaten berücksichtigen muß —, ein für die Missionstheologie unverzichtbares, in der Missionspraxis allerdings über weite Strecken hinweg vernachlässigtes hermeneutisches Prinzip.

Anders als Generationen vor und nach ihm sieht Thomas von Aquin die Muslime nicht als (christliche) Häretiker oder Apostaten an, sondern bezeichnet sie als *infideles*. Daraus folgern zu wollen, „daß der Islam nun als Heidentum, also als eine eigene, dem Christentum gegenüberstehende Religion erkannt wird“[123], scheint zu weit gegriffen. Denn wie aus seinen methodologischen Überlegungen und dem Gesamtduktus seiner Argumentation hervorgeht, will Thomas mit dieser Charakterisierung der Muslime zum Ausdruck bringen, daß die von ihnen vertretenen Glaubensüberzeugungen für ihn weder aus der biblischen Tradition ableitbar noch irgendwie in innerer Affinität zu ihr stehen. Damit verkennt Thomas allerdings die vielfältigen Gemeinsamkeiten, Abhängigkeiten und Interdependenzen zwischen der biblischen und der koranischen Theologie, um die andere Autoren des Mittelalters sehr wohl wußten und die ihnen als hermeneutische Anknüpfungspunkte dienten, sich auf die Kontroverse mit dem Islam einzulassen[124]. Die von Thomas vertretene strikt-rationale Argumentation als alleinige Disputationsgrundlage für die Auseinandersetzung zwischen Christen und Muslimen reduziert das weite Feld dieser Auseinandersetzung unnötigerweise auf die erkenntnistheoretische Problematik, ohne die breite Palette vorhandener theologischer Kongruenzen miteinzubeziehen[125]. Hier

---

[123] E. Kellerhals, Art. Islam II, in: RGG Bd. III ([3]1959) Sp. 620sq.

[124] Cf. A. Th. Khoury, Polémique byzantine contre l'Islam (VIII[e]—XIII[e] s.), Leiden [2]1972; id., Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII[e]—XIII[e] s.), Louvain-Paris [2]1969; id., Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII[e]—XIII[e] s.) Altenberge 1982 (= Studien 1); N. Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburg [3]1966. — Zu Einzelpersönlichkeiten aus der lateinischen Tradition cf. e. g. R. Glei (ed.), Petrus Venerabilis — Schriften zum Islam, Altenberge 1985 (CISC, Series Latina, vol. 1); L. Hagemann (ed.), Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita, vol. VIII: Cribratio Alkorani, Hamburgi 1986; id., Der Ḳur'ān in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte, Frankfurt 1976 (= Frankfurter Theologische Studien, Bd. 21).

[125] Cf. e. g. K. Ahrens, Christliches im Qoran, in: ZDMG 84 (1930) 15—68. 148—190; R. Bell, The Origin of Islam in its Christian Environment, Edinburgh 1926, Nachdruck: London 1968; M. Borrmanns, Gemeinsame Grundlagen. Das Gottesbild der Christen und der Muslime, in: Cibedo-Texte 3 (1980) 1—16; J. Bouman, Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah, Frankfurt 1980; id., Der Glaube an den einen Gott im Christentum und im Islam, Gießen—Basel 1983; M. L. Fitzgerald, Islam und die Bibel, in: Cibedo-Texte 5 (1980) 2—16; E. Gräf, Zu den christlichen Einflüssen im Koran, in: Al-Bahit. Festschrift J. Henninger, St. Augustin 1976, 111—144 (= Studia Instituti Anthropos, vol. 28); J. Henninger, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran, Schöneck/Beckenried 1951; L. Hagemann, Propheten — Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen, Graz—Wien—Köln 1985 (= Islam und westliche Welt, Bd. 7); J. Jomier, Bible et Coran,

vor allem offenbart sich die Schwäche des von Thomas eingeschlagenen Weges. Seine Apologie des christlichen Glaubens kommt aus dem Fahrwasser christlicher Denkmuster nicht hinaus. Auch hier zeigt sich, daß fast alles, was Thomas geschrieben hat, „direkter oder indirekter Ausfluß seiner berufsmäßigen Lehrtätigkeit“[126], also Schultheologie ist. Von dieser Warte aus entwickelte und konzipierte er auch jene assertorische Apologie des Glaubens, von der er die Zustimmung der Muslime erhoffte.

Seine Frage nach einer gemeinsamen Ausgangsbasis zwischen Christen und Muslimen versteht sich aus der geistigen Situation des damaligen Paris, wo Thomas gelehrt hatte. Dort auf der Bühne des Geisteskampfes des Mittelalters war er ja neben seiner Lehrtätigkeit auch in Auseinandersetzungen mit der nichtchristlichen arabisch-islamischen Philosophie und deren Aristotelesinterpretation verwickelt. Mußte die Zeit vor Thomas die Berechtigung der *ratio* unter Beweis stellen, ist es bezeichnend für ihn, daß er sowohl in der Einleitung zur Summa contra Gentiles als auch zur Summa theologiae den Nachweis für notwendig hielt, daß es neben dem natürlichen Licht der Vernunft auch noch das übernatürliche Licht der Offenbarung gebe. Diese hatte für ihn im Wort der Bibel ihren endgültigen Niederschlag gefunden. Vom Selbstverständnis des Islams als definitivgültiger und abschließender Offenbarungsreligion ist bei Thomas keine Rede[127]. Für ihn steht in Übereinstimmung mit der früheren antiislamischen Polemik und Apologetik fest, daß Muhammad, der Stifter des Islams, Belege für die Wahrheit seiner Botschaft nicht erbracht habe, es seien denn solche, die jeder mittelmäßig Begabte leicht entkräften könne: *Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis*

Paris 1958; D. Masson, Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne. Etudes comparées, 2 vol., Paris 1958; C. Schedl, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, Wien—Freiburg—Basel 1978; H. Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Darmstadt ²1961.

[126] M. D. Chenu, Das Werk des Hl. Thomas von Aquin, Heidelberg 1960, 83sq.

[127] Zum Selbstverständnis des Islams cf. M. S. Abdullah, Islam — Für das Gespräch mit Christen, Altenberge 1984; G.-C. Anawati, Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948; P. Antes, Ethik und Politik im Islam, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1982; G. Endreß, Einführung in die islamische Geschichte, München 1982, 32—92 (mit einer ausgezeichneten Bibliographie: ibid. 247—316); L. Gardet, Islam, Köln 1968; L. Hagemann, Christentum und Islām zwischen Konfrontation und Begegnung l. c. 26—59 (Lit.); A. Th. Khoury, Begegnung mit dem Islam. Eine Einführung, Freiburg—Basel—Wien ³1986 (= Herderbücherei 815); H. Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn—München—Wien 1962; M. Tworuschka, Islam, Göttingen 1982; ead., Allah ist groß. Religion, Politik und Gesellschaft im Islam, Gütersloh 1983; W. M. Watt/A. T. Welch, Der Islam I, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1980 (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 25/1); id./M. Marmura, Der Islam II, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1985 (= Die Religionen der Menschheit, Bd. 25/2); S. A. Maudoodi, Weltanschauung und Leben im Islam, Freiburg—Basel—Wien 1971.

et falsissimis docrtinis immiscuit[128]. Mit dieser Einschätzung wird Thomas von Aquin in keiner Weise dem Selbstverständnis und Anspruch des Islams gerecht, der für sich reklamiert, als letzt-verbindliche Offenbarung Gottes die „einzig wahre Religion" zu sein (Koran 3, 19). Wie für Thomas, ist auch für den Islam die Wahrheit unteilbar, eine doppelte Wahrheit kann es nicht geben. Wo aber diese Wahrheit zu finden ist, ob im Wort der Bibel oder im Wort des Korans, da gehen die Meinungen auseinander. In dieser entscheidenden Frage läßt Thomas von Aquin die islamische Position außer acht und beschränkt sich in seiner Argumentation auf die Verteidigung des christlichen Standpunktes. Er monologisiert. Von der Strömung seiner eigenen Theologie mitgerissen, kommt er nicht an das Ufer, das er eigentlich erreichen will. Die intendierte Über-setzung des christlichen Glaubens für Muslime will so nicht gelingen. Seine Apologie ist eine *apologia ad intra*, nicht eine *apologia ad extra.*

---

[128] S. c. Gent. I, c. 6.

DIE THEOZENTRIK DER THEOLOGISCHEN WISSENSCHAFTSLEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN UND IHRE DISKUSSION BEI NEUZEITLICHEN KOMMENTATOREN

von JOHANNES STÖHR (Bamberg)

Die Fragen nach Begriff, Ziel, Objekt, Wissenschaftscharakter und methodischer Eigenart der Theologie, d. h. die Probleme der theologischen Wissenschaftslehre, werden schon bei Hugo von St. Viktor (Didaskalion), Alanus von Lille (Regulae theologiae) und Nikolaus von Amiens (Ars catholicae fidei) und Bonaventura (De reductione artium ad theologiam) in systematischem Ansatz angesprochen und sind dann gewöhnlich im Anschluß an Petrus Lombardus (gest. ca. 1160) und an den Aquinaten zu Beginn der zahlreichen Sentenzen- und später der Thomaskommentare oft recht ausführlich behandelt worden (z. B. bei Thomas de Vio Caietanus OP [1468–1534], Johannes Capreolus OP [gest. 1444], Domingo Bañez OP [1528–1604], Chrysostomus Javellus OP, Luis de Molina SJ, Hieronymus Fasolus SJ [1567–1639], usw.). Aus einzelnen kommentierten Fragen wurden bald selbständige Einzeltraktate (z. B. über die Fundorte der theologischen Erkenntnis bei Melchior Cano OP (1509–1560)[1], oder später über die theologischen Qualifikationen bei J. A. Sessa Panormitanus[2], bis gegen Ende der Barockscholastik eine relativ geschlossene Behandlung der theologischen Wissenschaftslehre erreicht wurde – insbesondere bei Christovao Gil SJ (Ch. Gillius SJ[3], 1552–1608), der sich weitgehend von der Bindung an den Text und Aufbau der ersten Artikel der Summa theologica löste und bei Juan de Perlin SJ[4] (1569–1638). Nicht nur die Disposition, sondern auch die Beantwortung der thomasischen Quaestionen sind dabei keineswegs einheitlich. Emotionale Äußerungen

[1] Melchior Cano OP, Loci theologici, Salmanticae 1563, Venetiis 1776, 1789.

[2] J. A. Sessa de Panormo OFM, Scrutinium doctrinarum qualificandis assertionibus, thesibus atque libris conducentium ..., Romae 1709; vgl. C. Koser OFM, De notis theologicis. Historia, notio, usus, Petropolis 1963.

[3] Ch. Gillius SJ, Commentationum theologicarum. De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei, Köln 1610, 1619, 1641, Lyon 1610.

[4] J. Perlin SJ, Apparatus ad theologiam scholasticam, Ms. in Köln, Stadtarchiv GB fol. 197; cf. J. Stöhr, Die theologische Wissenschaftslehre des Juan de Perlin SJ; Münster 1967 (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft II, 11) mit weiteren Literaturhinweisen.

einzelner neuerer Autoren, welche „die Scholastik" immer noch als monolithischen Block pauschal abtun möchten, sind zu vage, um etwa die historische Wirklichkeit der Theologie der Neuzeit überhaupt sehen zu können (K. Eschweiler[5]).

Tatsächlich begann nämlich gerade im 17. Jahrhundert die Prüfung der wissenschaftlichen Grundlagen der Theologie bei den verschiedenen Schulrichtungen mit neuer Intensität; man unterschied allmählich genauer die unterschiedlichen Weisen des Theologieverständnisses bei den „Spekulativisten" (Heinrich von Gent, Augustinus Favaroni OESA), „Affektivisten" (Aegidius Romanus, Jakob von Viterbo, Alphonsus Toletanus, Thomas von Straßburg) und „Praktizisten" (Petrus Aureoli, Antonius Andreas, Johannes de Bassolis OFM), bei „Charismatikern" bzw. „Supernaturalisten" (A. Tanner SJ), die die eigentliche Theologie für einen habitus infusus hielten, bei „Szientisten" (Heinrich von Gent), die sich nicht selten besonders eng an den aristotelischen Wissenschaftsbegriff anlehnten sowie bei Gegnern und Anhängern der Subalternationslehre. Dabei wurde immer deutlicher, daß die bestimmenden Kontroversen der großen theologischen Schulrichtungen meist auch eine unterschiedliche Auffassung vom Wesen der Theologie überhaupt voraussetzen[6].

Eine grundsätzlich theozentrische Theologie sah ganz allgemein den Hauptinhalt, und vielfach darüber hinaus auch den Brennpunkt, das letzte Erkenntnisprinzip der Theologie überhaupt in Gott selbst begründet. Sie geriet in wissenschaftliche Auseinandersetzungen z. B. mit betont christozentrischen, mit charitozentrischen und anderen komplexeren Grundkonzeptionen. Auch der Erkenntnisgrund der Theologie wurde verschieden benannt, was später sehr weitreichende Konsequenzen hatte. Besonders viele Anhänger fand schließlich die thomistische Lehre, welche nicht ein einzelnes Attribut Gottes, sondern Gott selbst in seiner alles umfassenden Wesenheit, zusammen mit seiner uneinsichtigen Offenbarung als Erkenntnisgrund der Theologie deutlich machte sowie Gott auch als objektives und subjektives Ziel der Theologie erklärte, ohne dabei die damit verbundenen Dienstaufgaben für die Menschen zu ignorieren. Manche der damals bereits ausdiskutierten Kontroversen sind im Zusammenhang mit der sog. ‚Nouvelle théologie' wiederaufgegriffen worden und dauern bis in die Gegenwart hinein fort.

Thomas von Aquin bezeichnet die Theologie bekanntlich als *„Sacra doctrina"* und sieht sie gegenüber den Bereichen des natürlichen Wissens in besonderer Weise ausgezeichnet. Schon durch ihren Ursprung ist nach ihm ihre einzigartige Stellung, d. h. ihre „Sakralität" bestimmt, nämlich

[5] K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jhdts., in: Span. Forsch. d. Görresges. I, 1, Münster 1928, 251, 256.

[6] Vgl. A. Stolz, Introductio in sacram theologiam, Freiburg i. Br. 1941, 1.

durch die Offenbarung Gottes: „*Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creatura cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur: Quod notum est de Deo manifestum est in illis, sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicat*“[7].

Vor allem ist jedoch der Inhalt der Theologie bestimmend für ihren hohen Rang und ihre Sakralität: Wie schon ihr Name sagt, ist die Seinswirklichkeit, über welche die Theologie in erster Linie etwas aussagen will, nichts anderes als Gott selbst. Auf ihn als tragenden Grund, Sinn, Ziel und „Objekt“ der Theologie ist letztlich alles bezogen. Im Anschluß an 1 Kor 13, 9 erklärt Thomas deshalb, daß die Theologie eine dunkle Erkenntnis der göttlichen Wahrheiten gibt, die Nähe Gottes, der hier nicht unmittelbar geschaut wird, ersetzt und gleichsam eine *impressio divinae scientiae* darstellt[8]. Ihr geht es um denselben Gegenstandsbereich, wie er dem Wissen Gottes und der Seligen zukommt und wie er im Diesseits dem übernatürlichen Glauben[9] zugeordnet ist. Sowenig wie ihr Ursprung rein menschlich ist, ist auch ihr Ziel oder ihr Gegenstand nur das Tun des Menschen, nicht einmal das heilswirksame Tun — wie im Mittelalter der Außenseiter Durandus a S. Porciano OP (ca. 1275—1334)[10] meinte. Denn das heilswirksame Handeln (der *actus meritorius*) ist nur Mittel oder Weg zu Gott, nicht selbst letztes Ziel aller Theologie. Den Grund dafür sehen die Kommentatoren übereinstimmend darin, daß es vieles im Bereich der Heiligen Schrift, des Glaubens und auch der Theologie gebe, dessen Erkenntnis zunächst gar nichts unmittelbar mit Praxis oder verdienstlichem Handeln zu tun habe. Deshalb ist für die thomistische Theologie bis heute Gott allein, ohne jede einschränkende attributale Bestimmtheit, ohne Bevorzugung irgendeines Einzelaspektes Brennpunkt aller theologischen Erkenntnis.

Durch den Einfluß des Thomismus haben sich allmählich wichtige Unterscheidungen durchgesetzt: Die Theologie wird durch menschliche Tätigkeit erworben und durch Übung vervollkommnet; sie ist also ein erworbener und kein eingegossener Habitus (Adam Tanner SJ [ca. 1572—1632][11] allerdings war hier noch anderer Meinung). Sie ist grundsätzlich erlernbar, keine unkontrollierbare Eigenschaft bestimmter Charismatiker. Vor allem baut sie auf dem schlichten heilsnotwendigen übernatürlichen Glauben auf, der eine eingegossene Tugendkraft ist, und bleibt wie

---

[7] Thomas von Aquin, I s. th. q 1 a 6.
[8] Thomas, I s. th. q 1 a 3 ad 2.
[9] Thomas, I s. th. q 1 a 7.
[10] Durandus a s. Porciano OP, In Sent., prol. q 5, Venetiis 1586.
[11] A. Tanner SJ, Universa theologia scholastica, I disp. 1 q 4 dub. 1 n. 2 assert. 1, n. 5 assert. 3 (ed. Ingolstadt 1626, I, 79).

der Glaube auf den irdischen Pilgerstand beschränkt: sie ist jedoch nicht mit diesem gleichzusetzen, sondern bedeutet wissenschaftliche Durchdringung der im Glauben angenommenen Offenbarung. Deshalb ist sie zwar für die Kirche als ganze erforderlich, aber nicht für jeden einzelnen heilsnotwendig. Wenn sich allerdings die Theologie nicht auf übernatürlich geglaubte Prinzipien stützen würde, so würde sie nichts anderes bedeuten als Philosophie oder menschliches Theoretisieren bzw. natürliches Glauben und Meinen. Mit nur menschlichem Glauben bejahte Wahrheiten können aber nicht Prinzipien einer Theologie im eigentlichen Sinne sein; denn nur wahrscheinliche Vernunftgründe, z. B. auch die Autorität der Historiker und Rechtsgelehrten oder gar bloße Meinungen der Philosophen, könnten von der Theologie nicht für sichere Ergebnisse theologischen Denkens verwendet, sondern, wie Thomas von Aquin erklärt[12], nur als *quasi extranea argumenta et probabilia* von Belang sein. Gegenüber dem Glauben und den gesicherten Zeugnissen der Offenbarung kommt also den Erkenntnissen der natürlichen Vernunft unter den Fundorten theologischer Erkenntnis eine durchaus sekundäre Rolle zu.

Allerdings haben eine Reihe von Nominalisten sowie der Jesuit Gabriel Vasquez[13] (1549–1604) angenommen, auch natürlich geglaubte Offenbarungswahrheiten könnten als Fundament der Theologie gelten. Sie verbreiteten die Auffassung, Theologie sei ein bloß natürliches Verfahren zur Wahrheitserkenntnis. Zwar liege ihr Ausgangspunkt in geglaubten und geoffenbarten Wahrheiten. Aber es sei, um daraus Theologie abzuleiten, keine übernatürliche Glaubenszustimmung zu den Grundprinzipien notwendig; es genüge eine natürliche Bejahung, d. h. bloße Erkenntnis der Glaubenswahrheiten und die menschliche Zustimmung dazu, die keineswegs übernatürlichen Charakter haben müsse. Deshalb könne an sich auch jeder, der im Glauben irre, ja sogar ein Häretiker, dennoch ein guter Theologe sein.

Die weit überwiegende Mehrheit der Thomisten in allen großen Ordensschulen war jedoch davon überzeugt, den Wahrheits- und Gewißheitsanspruch der Theologie so nicht begründen zu können. Sie schlossen sich an patristische Zeugnisse an, welche unter Berufung auf die Heilige Schrift (Ps 61, 10; Ps 68, 6; Ps 115, 2: „*Omnis homo mendax*") einem allzu großen Optimismus in bezug auf die Möglichkeiten natürlichen Erkennens für die Theologie entgegentraten. So stellten sie fest: Unser Erkennen ist mit vielen Unsicherheiten behaftet und hat weithin nur hypothetischen Charakter. Bloße Wahrscheinlichkeitsaussagen bilden aber keine hinreichend solide Basis für eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Deshalb muß sich die eigentliche wissenschaftliche Theologie vom bloßen natürli-

---

[12] Thomas, I s. th. q 1 a 8 ad 2, a 5 ad 2; cf. I q 46 a 2; In Boeth. de trin. q 2 a 3.

[13] G. Vasquez SJ, Commentaria ac disputationes in I p. summae theologicae s. Thomae Aquinatis, prol. q 1 c 1 n. 8, 9 (ed Antw. 1621, 4), I q 1 a. 2 disp. 5 c. 3 n. 4 (ed. Ingolstadt 1609, 21a).

chen Glauben oder Meinen unter anderem dadurch unterscheiden, daß sie ihre Sicherheit vom Licht des göttlichen Wissens erhält; sie stützt sich auf ein stärkeres Fundament und auf höhere und sicherere Prinzipien als nur auf menschlich-natürliche Hypothesen, persönliche Erfahrung oder subjektive Zustimmung. Auch stringente und absolut sichere logische Konsequenz der deduktiven Argumentation bzw. logische Richtigkeit könnte kein Ersatz sein für die Festigkeit der Basis, bzw. die sichere Übereinstimmung mit der realen Wirklichkeit.

Die meisten Thomisten erklären daher, daß als ontologisch und formell übernatürliche Prinzipien der übernatürliche Glaube und die Offenbarung den spezifischen objektiven Erkenntnisgrund der wissenschaftlichen Theologie bilden und deshalb unverzichtbare Voraussetzungen für eigentliche Theologie sind. Denn das Vorgehen von Theologie und Philosophie ist — wie besonders Thomas von Aquin deutlich gemacht hat — durchaus verschieden: Die Theologie geht von Gott zu den Dingen, die Philosophie von den Dingen zu Gott. Der Philosoph sucht mit seinem eigenen Forschen die Fülle einer Wahrheit zu erahnen, die er noch nicht gefunden hat, sondern die ihm erst in den Blick gekommen ist. Der Theologe dagegen ist ein Christ, d. h. jemand, dem Gott sich bereits geoffenbart hat und dem er seine göttliche Weisheit in der Offenbarung anvertraut hat. Sein Forschen und Denken ist nur die Frucht dieser Wahrheit, die schon im übernatürlichen Glauben von der Seele Besitz genommen hat. Der Theologie geht es also nicht einfach um Problembewußtsein oder das Aufstellen von je neuen Fragen — wie gelegentlich behauptet wurde[14] —, sondern sie hat den Christen dahin zu führen, daß er der Wirklichkeit Gottes und des göttlichen Heilswillens bewußter werden und von seiner Gewißheit in qualifizierter Weise Zeugnis geben kann, ohne daß alles von rein subjektiven Erfahrungen und persönlichen Affekten abhängig wäre. Da die Theologie also ihre besondere Gewißheit nur vom übernatürlichen Glaubensfundament her erhält, erklären die Interpreten des hl. Thomas in der Regel, alle „Theologie“ bei einem Häretiker sei nichts anderes als ein *habitus opinativus* aus menschlichem Glauben, mit den entsprechenden Täuschungsmöglichkeiten und verbleibenden Ungewißheiten, dem somit das sichere Fundament und damit der eigentliche Wissenschaftscharakter abgehe. Die Gewißheit kann auch nicht allein von der subjektiven Willensanstrengung des Gutwilligen herrühren, wie der Außenseiter Johannes Viguier[15] behauptet hat, da die Sicherheit eines Urteils sowohl aus der Festigkeit der Zustimmung wie aus der Wahrheit der Sache herkommt, und nicht einfach mit Gewißheitsbewußtsein oder der jeweiligen Erfahrung gleichgesetzt werden kann. Bei evidenter Erkenntnis wird der Intel-

---

[14] Z. B. von W. Kasper, Einführung in den Glauben, ²Mainz 1972, 64 s.; E. Fuchs, Was ist Theologie? Tübingen 1953, 33, 44.

[15] Johannes Viguier (Viguerius; Giovanni Vigerio), Lectura resolutissima super I Sent. doctoris subtilis, Venetiae 152 7 f. 8vb.

lekt nur vom Gegenstand her, beim natürlichen Glauben oder Meinen entscheidend vom Willen her zur Zustimmung bewegt; beim übernatürlichen Glauben jedoch vom Gegenstand und vom Willen her, da als Glaubensmotiv die Unfehlbarkeit der veritas prima die Zustimmung bewirkt. Und auf diese Gewißheit, die objektive Sicherheit der unfehlbaren göttlichen Wahrheit, bezieht sich letztlich auch die Theologie. Deshalb konnte Thomas von Aquin erklären, daß die Theologie *quoad naturam* sicherer sei als jeder natürliche Habitus, und nur *quoad nos*, wegen der Schwäche des Intellektes gelegentlich einen geringeren Grad der Sicherheit habe[16]. Dieses *quoad nos* bei Thomas ist zunächst keineswegs einheitlich interpretiert worden. Man hat aber schon im 17. Jhd. einseitige Auffassungen überwunden: Sylvester Prierias OP[17] und F. Zumel OMerc[18] meinten die besondere Gewißheit nur beim Erkennen der Seligen und dem Wissen Gottes finden zu können, während sie dem theologischen Erkennen des Pilgerstandes eine geringere Gewißheit als natürlichem Erkennen zuschrieben; G. Vazquez SJ[19] sah das Spezificum der Theologie nur in einer besonderen reflexen Gewißheit, die sich über die Motive der Zustimmung und den objektiven Erkenntnisgrund klargeworden sei. Dagegen gewinnt die Theologie nach der bald Allgemeingut gewordenen Auffassung ihre besondere Gewißheit durch die Tragkraft des übernatürlichen Glaubensfundamentes.

Auch außerhalb des offiziellen Lehrbetriebes hat man sich schon im Hochmittelalter der allgemeinen Auffassung vom theozentrischen Charakter der Theologie angeschlossen. So pflegte z. B. der bekannte Laientheologe, Philosoph, Pädagoge, Sprachwissenschaftler, Arabist, Ökumeniker und Universalgelehrte Ramon Llull (Raimundus Lullus)[20] (1232–1316) seine Werke mit einer ausführlichen Anrufung Gottes – jeweils unter dem besonderen Aspekt eines Attributes des göttlichen Wesens oder Wirkens – zu beginnen. Auch in der üblichen Schlußformel fehlt bei ihm nie eine Formulierung seiner theozentrischen Intention: zum Lob und zur Ehre Gottes.

Aus dieser so verstandenen Theozentrik folgt aber noch keineswegs, daß die Theologie nun notwendig wenigstens als erworbener übernatürlicher Habitus anzusehen ist, wie die Jesuiten L. de Molina (1535–1600), Chr. Gillius (1552–1608), H. Fasolus (1567–1639) oder F. Amicus (1578–1651) dachten, oder zumindest als ein Habitus mixtus (F. Zumel OMerc (–1607),

---

[16] Thomas, I s. th. q 1 a 5 c, ad 1; II, II q 4 a 8.

[17] Sylvester Prierias OP, Conflatus ex s. Thoma, I q 1 a 14 (ed. Perugia 1519, 12r).

[18] Francisco Çumel OMerc, In I s. th. q 1 a 5 q unica ante concl. 1 (ed Venet, 1579, 30a) beruft sich auf Cajetan.

[19] G. Vazquez SJ, I q 1 a 5 n. 10–13 (ed. Antwerp. 1621, 36–37).

[20] Raimundus Lullus (Ramon Llull), Opera omnia, vol. I–VI, IX–X, Maguntiae 1721–1742; Opera latina, ed. curavit F. Stegmüller, ed. J. Stöhr etc., Palma de Mallorca 1959 ss.

F. Albertinus (—1609)). Denn die unverzichtbaren übernatürlichen Glaubensprämissen haben nicht notwendig einen „physischen" Einfluß auf das denkerische Bemühen des Theologen — so begründet näherhin J. de Perlin SJ (1574—1638)[21].

Im Laufe der Entfaltung der theologischen Wissenschaftslehre wurde also neu deutlich gemacht, daß die Theologie bei all ihrer Theozentrik als wissenschaftliche Disziplin nun erst recht auch von einer *virtus infusa theologica* wie dem übernatürlichen Glauben wesentlich zu unterscheiden ist, da sie normalerweise erlernt werden muß, schlußfolgernd vorgeht, und nur mittelbar (durch menschliche Denktätigkeit) auf Gott selbst gerichtet ist, wie z. B. auch Buße und Gottesverehrung (Thomas de Vio Caietanus OP, Gregor de Valencia SJ, Petrus Aragonius OESA, F. Suarez SJ, J. de Perlin SJ).

Die Kennzeichnung der Theologie als Wissenschaft im aristotelischen Sinn ist aber keineswegs von allen Thomisten angenommen worden — wegen der fehlenden Evidenz galt ja z. B. die Geschichte im Mittelalter nicht als Wissenschaft in diesem strengen Sinne. Ein von Aristoteles abgeleitetes profanes Wissenschaftsideal weist nämlich allen Disziplinen die Aufgabe zu, aus letzten einsichtigen Prinzipien mit Notwendigkeit sich Ergebendes zu beweisen. Dieses Wissenschaftsideal drohte, wenn man es ablehnte, die Theologie in die Isolierung zu treiben; ja es stellte sogar Theologen, die es annehmen wollten, vor ein Dilemma: Entweder die unangefochtene Vorrangstellung der Theologie unter den Wissenschaften etwas einzuschränken oder die enge Verbindung von Theologie und uneinsichtigem, nichtdiskursiven Glaubensgehorsam zu lockern. Die Schwierigkeit bestand darin, weder die Glaubensabhängigkeit der Theologie noch das neue Wissenschaftsideal zu opfern, beides aber auch nicht averroistisch zu trennen. Kennzeichnend für die Position eines Theologen ist dabei besonders die Antwort auf die Frage, wieweit für den Wissenschaftsbegriff Evidenz, insbesondere Evidenz der Prinzipien erforderlich ist und inwiefern diese bei der Theologie verwirklicht ist. Wahrheit und Gewißheit allein genügen noch nicht als Kriterien der Wissenschaft — sonst wäre auch der Glaube selbst Wissenschaft im eigentlichen Sinne, d. h. nach Aristoteles ursächliche Erkenntnis a priori. Manche Theologen meinten jedoch, die Gewißheit und innere Folgerichtigkeit der Prinzipien genüge als Bedingung für den Wissenschaftscharakter der Theologie; wieder andere begnügten sich mit einem allgemeineren und damit unproblematischen Sprachgebrauch (geordnete Darlegung von Thesen).

Ebenso wurde die Theologie nicht allgemein im Anschluß an Thomas mit dem Begriff der *„sapientia"* bezeichnet. Ein Grund dafür war, daß sie nicht wie die Weisheit, die als höchste Spezies der *scientia* verstanden werden müsse, evidente Einsicht in die letzten Gründe bringe. Damit

[21] Cf. J. Stöhr, Die theol. Wissenschaftslehre ... [Anm. 4], 63—68.

wurde aber in keiner Weise der Vorrang der Theologie in Frage gestellt; würde nämlich die Rangordnung allein von der Evidenz abhängen, wäre die Mathematik die erhabenste aller Disziplinen. Von den höchsten Dingen eine nichtevidente Erkenntnis zu haben, bedeute mehr, als von den geringsten die höchste Evidenz zu besitzen.

Fast alle Theologen des Mittelalters und der Barockzeit behandeln das Problem eines möglichen Subalternationsverhältnisses der Theologie. Sein Verständnis bildete eine Wurzel für die jeweilige Sicht der Einheit, der Sicherheit und der Aufgaben der Theologie. Die Subalternationslehre des hl. Thomas, welche die Theologie in besonderer Weise dem Wissen Gottes unterordnet, fand weitgehende, aber nicht einhellige Zustimmung (anderer Auffassung waren – aus unterschiedlichen Gründen – z. B. Duns Scotus, Aegidius Romanus, J. Perlin). Man wandte u. a. ein, daß so der enge Bezug der Theologie zum uneinsichtigen (und vom Wissen deutlich zu unterscheidenden) Glauben aus dem Blickfeld geraten könne; die Theologie sei im übrigen eine selbständige Wissenschaft, die ihre Prinzipien nicht von einer übergeordneten Wissenschaft übernehme – auch sei Abhängigkeit und Subalternation nicht dasselbe. Auch die gemilderten Auffassungen einer eingeschränkten Subalternation gegenüber den philosophischen Wissenschaften (wegen der Entlehnung des Seinsbegriffes: G. Ockham, F. Mayron, G. Vazquez, J. Granadus) oder gegenüber dem Wissen der Seligen (wegen des Bezuges zum klaren Zeugnis im *lumen gloriae*: Richard von Mediavilla, J. Gerson, Ch. Gillius, L. Molina) konnten sich nicht allgemein durchsetzen.

Die weit überwiegende Mehrheit der Thomisten und vieler anderer Schulrichtungen[22] hat jedoch übereinstimmend Gott selbst in seinem Gottsein als Mitte und Brennpunkt aller theologischen Erkenntnis bezeichnet. Dies wurde allmählich differenzierter verdeutlicht, und zwar auch vielfach in einer gewissen kritischen Distanz zu Hugo von St. Victor OESA (1096–1141)[23], Alexander von Hales OFM (–1245)[24], Bonaventura[25],

[22] Belege und Literatur dazu bei J. Stöhr, ib. 146.

[23] Hugo de s. Victore, De sacramentis, prol. c. 2 (PL 176, 183 B); Id., In hierarch. coel. Dion. Areop. I, 1 (PL 175, 927); cf. Glossa Ordinaria, Pss. (ed. Ven. 1603, III, col. 428); Cassiodorus, Expos. in Pss., praefatio c. 3 (PL 70, 14D–15A).

[24] Alexander Halensis, Summa, q 1 membr. 3 (ed. Quar. I, 6 a): Gegenstand der Theologie sei Gottes Wesen, wie es durch Christus im Erlösungsgeheimnis zu erkennen ist.

[25] Bonaventura, I. Sent. prol q 1 (ed. Quaracchi I, 4). Cf. G. H. Tavard AA, Transiency and permanency. The nature of Theology according to St. Bonaventure, Louvain-St. Bonav. N. Y. – Paderborn 1954, p. 103–118; W. Dettloff OFM, Christus tenens medium in omnibus. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura, Wissenschaft und Weisheit 20 (1957) 28–42, 120–140; Alejandro de Villalmonte OMCap, Orientación christocéntrica en la teología de San Buenaventura, Estudios Franciscanos 59 (1958) 321–372; N. Simonelli OFM, Doctrina christocentrica seraphici doctoris s. Bonaventura, Aesii 1958, 159 ss. Bonaventura wird die thomistische Ansicht von Petrus Trigosus zugeschrieben (Summa theologicae s. Bonaventurae, I q 1 a 2 dub 1 concl. 1, concl. 2; ed. Rom 1593, 18a).

Alph. Salmeron SJ (1515–1585), Juan de Maldonado SJ (Maldonatus, 1534–1584), Cornelius Jansenius (1510–1576) und Robert Bellarmin SJ (1542–1621), welche eine betont christozentrische Theologie vertraten, bzw. auch gegenüber Duns Scotus[26] und Robert Grosseteste[27], die *„Christus caput cum membris"* als Brennpunkt der Schrift und Theologie bezeichneten. Letztere Auffassung wurde neuerdings wieder aufgenommen z. B. von E. Mersch[28], A. Stolz OSB[29], K. Adam[30] oder F. Lakner[31] – allerdings gewöhnlich nur in direktem Anschluß an die mittelalterliche Theologie, ohne nähere Berücksichtigung der späteren ausführlich diskutierten Begründungen.

In der Spätscholastik argumentierte man ferner nicht selten gegen Pedro de Arrubal SJ (1559–1608)[32] sowie gegen Francisco Suarez SJ[33] (1548–1617) und Theodor Smising OFM[34] (1580 -), welche auch geschaffene Dinge als eigentlichen Zentralinhalt der Theologie gelten lassen wollten. Die Gottbezogenheit sei das entscheidende Kriterium für den Erkenntnisbereich der Theologie, welche sich unter dieser Rücksicht nicht vom Glauben und vom Wissen der Seligen unterscheide. Zwar behandle die Theologie viele Themen und Gott müsse nicht in jeder theologischen Aussage unmittelbar Subjekt sein – ein mittelbarer Zusammenhang genüge. Aber erweiterte und komplizierte Formulierungen für das Zentralthema der Theologie erübrigen sich, wenn Gott der Grund ist für die Behandlung aller Themen der Theologie.

Die Argumente dienten auch als Begründung der Vorrangstellung der Theologie: im Anschluß an Thomas wurde die Gottheit selbst als ihr unvergleichlich hoher und universaler Formalgrund herausgestellt, nicht nur ein einzelnes Wesensattribut oder Tätigkeitsattribut Gottes. Als ungerechtfertigte Einschränkungen des Formalobjektes wies man daher die

---

[26] Scotus, prol. p. 3 q 3 (ed. Vaticana I n. 177).

[27] Rob. Grosseteste (Linconiensis): „Integer Christus, sponsus et sponsa" (cf. PL 113, 844). Ebenso Robert von Melun, Roland von Cremona, Odo Rigaldi, Wilhelm von Melitona.

[28] E. Mersch, L'objet de la théologie et le ‚Christus totus', RechScRel 26 (1936) 135–149; id., Le Christ mystique, centre de la théologie comme science, NouvRevTheol 61 (1934) 449–475; id., La théologie du Corps Mystique, Bruxelles–Paris 1946, 70 n. 2, 83.

[29] A. Stolz, Manuale theologiae dogmaticae I, Freiburg 1941, 68–72.

[30] K. Adam, in: Wissenschaft und Weisheit 10 (1943) 3; TheolQuartalschrift (1920) 132 s.

[31] F. Lakner SJ, Das Zentralobjekt der Theologie, ZeitschKathTheol 62 (1938) 1–39, sieht in Christus das Zentralobjekt der kerygmatischen Theologie.

[32] Petrus Arrubal SJ, I q 1 a 7 disp. 6 c. 3 n. 8 (ed. Köln 1630, 35b) bezeichnet als obiectum adaequatum secundum se der Theologie alles, was Subjekt in theologischen Sätzen sein könne, alles worüber Gott etwas geoffenbart habe.

[33] F. Suárez SJ, De fide, disp. 2 sect. 2 n. 12 et 5 (ed. Vivès, Paris 1556 ss., 12, 18 s.).

[34] Th. Smising OFM, Disputationum theologicarum, t. 1, Prooem., q 2 n. 45 (ed. Antw. 1627, 16).

Formulierungen *„Deus sub ratione glorificatoris“* (Gregor von Rimini; Marsilius von Padua), *„Deus sub ratione veri summe diligibilis“* (Thomas von Straßburg) *„Deus sub ratione restauratoris“* (Hugo von St. Viktor) oder *„Deus sub ratione volentis“* (Johannes von Bassolis) zurück. Jede Eigenschaft Gottes setze ja sein Wesen voraus. Die Theologie behandle auch das Inkarnationsgeheimnis aus dem Grunde, daß dadurch die Gotteserkenntnis zunehme; Gott sei aber nicht ein Teil Christi und die Gotteserkenntnis nicht einfach ein Teil der Christuserkenntnis. Die Theologie handle nicht nur vom Sohn, sondern auch vom Vater und vom Hl. Geist; die Wirkursächlichkeit komme allen drei göttlichen Personen zu und seien nicht ein Proprium des Sohnes. Viele geoffenbarte Wirklichkeiten beziehen sich nicht eigens auf Christus, insofern er von den anderen göttlichen Personen verschieden ist.

Erkenntnisgrund der Theologie, so wurde später näherhin differenziert, ist nicht nur die nichtevidente Offenbarung Gottes, sondern auch Gott selbst als Person, die uns diese Offenbarung vermittelt und verbürgt. Damit ist die Theologie nicht einfach eine „neutrale“ und unpersönliche Wissenschaft, sondern eng mit dem Glauben verbunden und auf die Person Gottes bezogen.

Viele Theologen haben eingehend begründet, daß Gott nicht nur der erste „Erkenntnisgegenstand“ der Theologie ist, sondern auch das Ziel der Theologie nicht anders als theozentrisch bestimmt werden kann, und jede utilitaristische oder horizontalistische Engführung abzulehnen ist. *„Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur, quoad Deus vere sit subiectum huius scientiae“*[35]. Denn nur von daher kann die Theologie auch ihre besondere Einheit gewinnen: *„Omnia alia quae determinantur in sacra doctrina, comprehenduntur sub Deo, non ut partes vel species, vel a ccidentia, sed ut ordinata aliqualiter ad ipsum“*[36]. Von großer Bedeutung ist dabei aber die Berücksichtigung einer Unterscheidung verschiedener Arten der Zielursächlichkeit. Die Theologie, so wird erklärt, sei alles andere als eine bloß subjektive Denkform; sie diene daher in einzigartiger Weise dem Gotteslob (vgl. Jer 9, 23; 1 Kor 1, 31) und erkenne Gott somit als objektives Ziel an. Dies habe sie mit Glaube und *visio* gemeinsam. Der Bibeltext Joh 17, 3 *(Haec est vita aeterna, ut cognoscant Te solum Deum verum ...)* bezieht sich nach vielen Interpreten nicht nur auf die jenseitige Gottesschau, sondern auch auf Vorbereitung und Anfang der Ewigkeit in Glaube und Theologie (J. de Maldonado SJ, F. Toletus SJ, Thomas de Vio Cajetanus OP, A. Salmeron SJ).

---

[35] Thomas, I s. th. q 1 a 7.

[36] Thomas, ibid., ad 2.

Das subjektive Ziel der Theologie im umfassenden bzw. adäquaten Sinne, das sowohl ihrem spekulativen wie ihrem praktischen Charakter entspricht, ist die Vereinigung mit dem personalen Gott in Erkenntnis und Liebe, so wie man sie aus dem übernatürlich Geglaubten mit denkerischer Anstrengung gewinnen kann. Nicht alles, vor allem nicht in der spekulativen Theologie, ist in erster Linie zur sittlichen Vervollkommnung bestimmt (wie Bonaventura [*ut boni fiamus*][37] nahezulegen scheint) oder unmittelbar auf die Glaubensverkündigung hingeordnet. Das Ziel Christi, von der Wahrheit Zeugnis zu geben (vgl. Joh 18, 37), sei nicht einseitig zu interpretieren, sondern schließe sowohl die spekulative wie die praktische Komponente der Theologie ein. Bestimmt man als Ziel die Gotteserkenntnis, Kontemplation der Wahrheit und Beseitigung des Irrtums, Stärkung und Verteidigung des Glaubens, so sind zumindest entscheidend wichtige Teilziele der Theologie benannt (Thomas[38], Durandus a s. Porciano OP, Ch. Gillius SJ, A. Tanner SJ). Doch umgreift diese Aufzählung nach vielen Theologen noch nicht hinreichend ihren Charakter als *scientia practica* (J. de Perlin SJ), so daß die zuerst genannte Kennzeichnung der immanenten Finalität der Theologie besser gerecht wird, die letztlich zur Verwandlung in der Gottesbegegnung durch die *visio* drängt. Ein einseitig rationalistisches Theologieverständnis wollte später oft in der Theologie einfach nur Mittel zum Wissensgewinn und nicht mehr Weg zu Gott im umfassenderen Sinne sehen; es ist weitgehend durch äußere Einflüsse bedingt und hat keinen Ansatzpunkt in der thomistischen Theologie vom spekulativ-praktischen Charakter der Theologie — ebensowenig wie das andere Extrem des praktizistisch-utilitaristischen Mißverständnisses.

Bereits unsere kurze Übersicht legt Analogien nahe zu aktuellen Problemen. Ganz entgegengesetzte neuzeitliche Bewegungen brachten akute Gefahren von Gleichgewichtsstörungen auch für die Theologie mit sich: Auf der einen Seite eine rationalistische Strömung, welche die Theologie im Grunde wie die Philosophie behandeln wollte (Scotus Eriugena, Descartes, Hegel, Hermes) und auf der anderen Seite eine fideistische Richtung, die sich allein auf die Autorität oder die geistliche Erfahrung stützen wollte (Roger Bacon, Pascal sowie der Traditionalismus) und dem schlußfolgernden Denken mit Mißtrauen gegenüberstand (R. Holkot, L. Charlier OP).

Dem philosophischen Rationalismus versuchten einige Theologen dadurch zu begegnen, daß sie grundsätzlich die Möglichkeiten der natürlichen Vernunft skeptisch herunterstuften, um so die vom Glauben erleuch-

---

[37] Bonaventura: „Concedendum est ergo, quod scientia praesentis libri (Sententiarum) est, ut boni fiamus" (cf. ed. Quaracchi I, 13); P. Trigosus, Summa theologica s. Bonaventura, I q 1 a 1 p 1, ed. Romae 1593, p. 2 s.).

[38] Thomas, I s. th. q 1 a 3 ad 2.

tete theologische Einsicht einseitig verherrlichen zu können. Demgegenüber hat der Thomismus immer wieder auch auf die Grenzen theologischer Erkenntnis hingewiesen: Ihre durch das Glaubensfundament bedingte Uneinsichtigkeit, Vorläufigkeit und Vergänglichkeit. Er sieht in der Theologie zwar eine Partizipation des göttlichen Erkennens, die rein natürliches Wissen überragt, aber doch eine recht begrenzte.

Wenn man andererseits die Uneinsichtigkeit des Glaubens und auch die historischen, psychologischen und soziologischen Bedingtheiten natürlichen Erkennens zu sehr ins Auge faßt, kann man leicht zu einem Skeptiker oder gar Agnostiker im Bereich der Theologie werden. Für den Thomismus aber ist ein Widerspruch zwischen Glauben und Wissen undenkbar, da beides auf der ewigen Wahrheit Gottes beruht[39]. Er weiß die oft sehr nützliche Hilfestellung der verschiedenen Wissenschaften zu würdigen, ohne ihre Grenzen zu übersehen. Problematisch wird es, wenn man einen Vorrang der wissenschaftlichen Theologie nur von ihrer reflexen oder artikulierenden Kraft herleiten möchte (wie G. Vazquez SJ oder K. Rahner[40]), bzw. nur auf reflexe Gewißheit abstellt oder die Sicherheit der Theologie natürlicher bzw. philosophischer Einsichten gleichstellt[41]: Dann ist nämlich der Theologiebegriff in Gefahr im Sog eines etwaigen Kulturpessimismus relativiert zu werden (vgl. dazu „Humani generis"[42]). So haben insbesondere einige Vertreter der sog. „Nouvelle Théologie" den Einfluß historisch begrenzter philosophischer Systeme auf den Gewißheitsgrad theologischer Erkenntnisse weit überschätzt. Andere wieder haben die Gewißheit allzu eng mit einer ausdrücklichen Bestätigung durch das Lehramt verknüpft gesehen. Doch dürfte die erstere Gefahr heute wesentlich akuter sein.

Zwar geht die Diskussion um die Eigenart der Theologie als Wissenschaft heute oft von ganz anderen Voraussetzungen als dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff aus, wenn es auch z. B. für den logischen Positivismus

---

[39] Cf. A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters, Freiburg 1962, 50 s.; Thomas, In Sent III d. 26 q 2 a 4 (ed. Paris, t. 7, 287b); d 23 q 2 a 2 qla 3.

[40] K. Rahner, Schriften zur Theologie XII, Zürich 1975, 599–604 (vgl. Anm. 34).

[41] K. Rahner verstand Theologie nur als Explikation der Philosophie und Philosophie als eine implizite Theologie. Dem entspricht auch seine These: Theologie gleich Anthropologie. Jede Philosophie sei unthematische Theologie und jede Theologie thematische Philosophie. Das Mysterium der Offenbarung ist aber viel mehr als eine Entfaltung des Menschseins, das sich im eigenen Bewußtsein selbst ausdrücklicher und thematisch reflektiert. Nach K. Rahner wäre die Theologie nur ein Moment oder eine Funktion anderer Wissenschaften, d. h. aber nichts anderes als eingeebnet und ihres spezifischen Wissenschaftscharakters beraubt. (Vgl. K. Rahner, Schriften z. Theol. VI, 100; XII, 76; sowie dazu die klaren Urteile von G. May, in Erasmus, Speculum scientiarum 23 (1971) 903–925, und L. Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 243.

[42] Pius XII, Enc. „Humani generis", Acta Apostolicae Sedis 42 (1950) 568.

des Wiener Kreises (R. Carnap, L. Wittgenstein) sichere Wahrheit im Grunde nur noch im Raum des Logischen und Mathematischen gibt. Der kritische Rationalismus (K. Popper) ist durch allgemeine Skepsis gegenüber der Existenz von unbedingten Wahrheiten überhaupt gekennzeichnet; Hoffnung und irrationales Vertrauen ersetzen für ihn letztlich auch in der Wissenschaft den festen Grund, so daß nicht nur der Theologie, sondern der Wissenschaft überhaupt jede Gewißheit abgesprochen wird. H. Albert setzt an die Stelle des Wahrheitsanspruches den „Fallibilismus", d. h. die Überzeugung, daß wissenschaftliches Denken immer nach „relevanten Widersprüchen" zu suchen habe und durch immer total neue Modelle und Alternativen hindurchgehen müsse. Dahinter steht die Überzeugung von der Unerreichbarkeit der Wahrheit und Fehlbarkeit der Vernunft. Eine damit verwandte Skepsis ist auch in eine „Theologie" eingedrungen, die sich allzusehr von ihrer Mitte entfernt hat[43]. Hinter ihrem resignierenden Urteil „steht zuletzt eine Unsicherheit in der Bestimmung des Gegenstandes der Theologie und der Möglichkeit der Wahrheitserfassung: Wenn dieser Gegenstand nicht präzis bestimmt wird, sondern gleichsam in alle Wissensgebiete hinein diffundiert, und wenn schließlich noch die unzutreffende Forderung hinzu kommt, man müsse alles von einer Sache wissen, um ein wahres Urteil über sie fällen zu können, dann ist die Resignation nicht mehr aufzuhalten, die schließlich zu Agnostizismus und Relativismus führt"[44]. Doch halten die ernstzunehmenden Theologen (vgl. A. Kolping, L. Scheffczyk[45], J.L. Illanes, A. Labourdette, G.

---

[43] So will H. Hasenhüttl überhaupt auf objektive Wahrheit und Gewißheit verzichten und alles auf subjektive „relationale" Wahrheit und Vollzug abstellen (Kritische Dogmatik, Graz 1979, 58). Vgl. dazu H. Pfeil, Atheismus in der Kirche, in: Theologisches Nr. 133, Sp. 4066.
Bei K. Rahner ist die einst so optimistisch angepriesene anthropologische Wende zu einer ziemlich düster skeptischen Haltung gegenüber der wissenschaftlichen Theologie und Philosophie überhaupt umgeschlagen, wenn er meint: „Es ist ein neues genus litterarium im Kommen, ... das weder Wissenschaft theologischer oder philosophischer Art ist ... was heute eigentlich gesagt sein will, das läßt sich gar nicht mehr mit wissenschaftlicher Exaktheit und Durchreflektiertheit sagen". Von sich selbst sagt er: „Wenn man von ein paar dogmengeschichtlichen Aufsätzen über die Bußgeschichte absieht, so ist alles andere, was ich geschrieben habe, keine theologische Wissenschaft und erst recht nicht (Fach-)Philosophie. Dafür ist alles viel zu dilettantisch ... Ich vertrete sogar die Meinung, daß man heute, wenn man zu Menschen spricht, die ‚existentiell' etwas wissen wollen, gar nicht anderes sprechen und schreiben kann. ... Ich halte daran fest, daß es nur auf diese unwissenschaftliche Weise noch geht. ..." (Schriften zur Theologie, XII, Zürich 1975, 602, 604).

[44] L. Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 139 s.

[45] L. Scheffczyk erklärt zusammenfassend zur Begründung des Wissenschaftscharakters der Theologie: Die Theologie ist Wissenschaft, insofern sie, vom natürlichen Gottesgedanken ausgehend, die übernatürliche Offenbarung im Glauben als der Vernunft folgend (obsequium rationi consentaneum) erfaßt, sie in ihrem Sinn mit den Mitteln (Methoden) der Vernunft aufschließt und ein gewisses Verständnis von ihr erarbeitet ..." (ib., 246 s.).

May u. a.) eindeutig daran fest, daß für wahre Theologie die objektive Gewißheit des Glaubensfundamentes und der Vollzug des übernatürlichen Glaubens an Gott erforderlich sind, ohne damit die deduktive Funktion der Theologie zu leugnen[46].

Aber es gibt heutzutage nicht selten Anlaß zu der Frage, ob nicht eine naive und unkritische „Chronolatrie" der Grund dafür ist, daß manchmal auch bereits gesicherte Erkenntnisse der theologischen Wissenschaftslehre wieder aus dem Blick geraten und in Zweifel gezogen worden sind. Eine Neubesinnung auf die Argumentation der verschiedenen Richtungen des Thomismus hat somit weit mehr als nur historische Bedeutung. Die Konsequenzen reichen bis zur Gewichtung der einzelnen Disziplinen in der theologischen Studienordnung, wo z. B. heute in Deutschland einseitig die Vermittlung von bloßen Meinungen und von praktischen Methoden der „Verkaufstechnik" sowie ein Zwang zum Eklektizismus von Beginn des Studiums an im Vordergrund stehen, und oft mißverstandene und schlagwortartig gebrauchte Begriffe wie „Heilsgeschichte", „anthropologische Wende", „Praxisbezogenheit" usw. das eigentliche Zentrum der „Theologia" (schon bei den griechischen Kirchenvätern klar unterschieden von der „Oikonomia") aus dem Blick geraten lassen.

Wie eine Entfernung der Theologie von ihrem eigentlichen Thema zu ihrer Selbstauflösung führen muß, zeigt sich deutlich an eklatanten Beispielen extremer Entwicklungen[47]: Eine Spielart der „Theologie der Befreiung" reduziert sich auf ein klassenkämpferisches Programm; eine „Theologie" welche den Gottesbegriff mit Mitmenschlichkeit gleichsetzt, wird zu einem bloßen Sozialprogramm; eine Theologie der Existenz sieht in den Heilstatsachen nur noch menschliche Bedeutsamkeiten; und sog. „transzendentale" und idealistische Ausformungen betrachten nur noch Ideen und Strukturen im Menschen. Die Versuche, alles auf die Dimensionen menschlicher Subjektivität zu reduzieren, führten machmal zu grotesken Ergebnissen, die aber ihre Herkunft von Luther (Gegenstand der Theologie sei nicht Gott, sondern der Bezug des Menschen zu Gott), Kant (Gott sei nur Postulat der praktischen Vernunft) oder Hegel kaum verleugnen können[48]. Für die nicht zuletzt im deutschsprachigen Universitätsbereich zu konsta-

---

[46] Letzteres geschah etwa bei L. Charlier OP, Essai sur le problème dogmatique, Thullies—Ramgall 1938; indiziert am 4. 11. 1942 (AAS 34 [1942] 37). Dazu M. D. Koster OP (TheolRev 38 [1939] 143); A. van Hove, Divus Thomas 42 (1939) 317; A. Zapelena SJ, Gregorianum 24 (1943) 23—47, 287—336, 25 (1944) 18—37, 247—282.

[47] Einzelbelege bei L. Scheffczyk, ib. 142, 146.

[48] Nach G. Hasenhüttl ist Gott „Prädikat des Menschen, Aussage von Menschen und zwar im Bereich relationaler Kommunikation"; er „geschieht", „wird zur Gegenwart gebracht" und ist im Grunde eine Qualität des Menschen. Die Formulierung „es ist Gott" besage: es ist etwas Göttliches, wenn ein Leben gelingt. Jesus sei „Projektion des nach Heil verlangenden Menschen" (Kritische Dogmatik, Graz 1979, 132, 221, 178 183, 190, 102, 77).

tierende Entwicklung zu einer verstärkten Ablösung der Theologie vom übernatürlichen Glauben, zur wuchernden Meinungsvielfalt und zur Dissoziation von Wissen und personaler religiöser Existenz, ist aber auch schon die nominalistische These von der *fides humana* als angeblich hinreichendem Fundament der Theologie und der Einfluß der z. B. von G. Vazquez SJ vertretenen naturalistischen Konzeption von Theologie mitverantwortlich. Eine Neubesinnung auf die Begründungen einer theozentrischen Theologie im Bereich des Thomismus ist daher eine vordringliche Aufgabe.

NAMENREGISTER

Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter

Herausgegeben von A. Zimmermann und I. Craemer-Ruegenberg

Groß-Oktav. IX,440 Seiten. 1985. Ganzleinen DM 212,–
ISBN 3 11 010531 4 (Band 17)

Vorträge und Beiträge zur 24. Kölner Mediävistentagung über Einflüsse und Wechselwirkung zwischen islamisch-orientalischer und griechisch-lateinischer Kultur im Mittelalter.

Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter

Herausgegeben von A. Zimmermann

Groß-Oktav. VIII, 370 Seiten. 1986. Ganzleinen DM 198,–
ISBN 3 11 010958 1 (Band 18)

Forschungsbeiträge aus dem Thomas-Institut (Köln), dem Albert-Magnus-Institut (Bonn) und dem Aristoteles-Latinus-Zentrum (Löwen).

Walter de Gruyter  **Berlin · New York**